Yudo J. Seggelke

Nâgârjunas Mittlerer Weg: Erneuerung und Weiterentwicklung von Buddhas Lehre

Teil 1: Präambel und Kapitel 1 bis 6

- Internet-Ausgabe -

Inhalt

Einführende Überlegungen

Nâgârjuna wollte aus meiner Sicht im MMK keine völlig neue buddhistische Lehre entwickeln, wie es einige Interpreten[1] darstellen, sondern vielmehr den zentralen Kern der authentischen Lehre Buddhas herausarbeiten und seinem Zeitgeist entsprechend gestalten.[2]

Die authentische Lehre war in Indien im Verlauf von etwa 600 Jahren nach Buddha durch verschiedene, zum Teil hoch komplexe Philosophien verfremdet und durch dogmatische Sekten und Ideologien verzerrt worden. Zudem hatte die vorbuddhistische Glaubensreligion des Brahmanismus neue Kraft und Verbreitung in der Bevölkerung erlangt und drängte den Buddhismus als Volksglauben zurück. Diese Tendenz verstärkte sich in den folgenden Jahrhunderten immer weiter. Dabei wurden Teilbereiche der buddhistischen Weisheitslehre vom sich entwickelnden Hinduismus durchaus übernommen.

Viele Kapitel des MMK dienen dem Ziel der *Destruktion* irreführender philosophischer Meinungen, Ideologien und falscher Lehrtraditionen wie dem Substantialismus und Momentanismus. Es ist spannend zu beobachten, dass alte Weltanschauungen und Vorstellungen aus der vorbuddhistischen Zeit unter dem Deckmantel buddhistischer Schlüsselbegriffe oft unbemerkt wieder auftauchten.[3] Diese doktrinäre Verwendung von Begriffen hatte Buddha aber gerade als *unheilsam* abgelehnt. Ähnliche Fehlentwicklungen sind leider mehr oder weniger bei vielen Religionen und großen Weisheitslehren zu beobachten: Nach einer fruchtbaren Zeit werden zunehmend alte, bequemere oder romantisierende Ideen von Populisten unter Begriffe subsumiert, die ursprünglich von dem großen Weisheitslehrer neu eingeführt und mit Le-

ben erfüllt worden waren, um das alte beengende Denken und den festgefahrenen Geist zu überwinden.

In den letzten, umfangreichen Kapiteln des MMK – *Buddha Tathâgata*, *Die Vier Edlen Wahrheiten*, *Nirvâna* und die *Befreiung und Emanzipation des Menschen in Zwölf Phasen* – bezieht sich Nâgârjuna noch einmal ausführlich auf die authentische Lehre Buddhas, die er schon in der Präambel kurz behandelt hat. Im Kapitel über das Nirvâna und die Befreiung befasst er sich mit einigen Sichtweisen und Konzepten von der falsch verstandenen Wiedergeburt und Ontologie der Welt, die auch Buddha abgelehnt hat.

An dieser Stelle möchte ich einige Überlegungen zum Verhältnis zwischen westlichen philosophischen Ansätzen und der Lehre Gautama Buddhas vorstellen. Seit der Antike bis zu den neueren Philosophen stehen die ontologischen Fragen „Was ist?“ oder „Was existiert?“ im Mittelpunkt philosophischer Arbeit und Analyse.[4] Die umgekehrte Aussage und Negation lautet folglich: „Was ist nicht?“ oder „Was existiert nicht?“. Diese Gegensatzpaare kann man als das *exklusive Entweder-Oder* der Dichotomie oder als Satz vom ausgeschlossenen Dritten verstehen, was nach dieser Philosophie die wesentliche Grundlage der Reflexion über die Welt sei und sein müsse. So ist Platon von unveränderlichen *ewigen Ur-Ideen* ausgegangen, die schon immer in der Welt seien, an denen der Mensch mehr oder weniger teilnehmen könne und dadurch einen höheren oder niederen Zustand des Lebens erreiche.[5] Aber wie diese Entwicklungsprozesse ablaufen könnten, wird kaum behandelt. Platons metaphysische und spekulative Ideen werden als selbstständige, unabhängige und unveränderliche Entitäten in der Welt angesehen und bilden das philosophische Muster des Seins der Welt und des Lebens. Sie sind jenseits der empirischen und phänomenologischen Forschung und Erkenntnis und werden daher „metaphysisch“ genannt. Kurz gesagt bedeutet das, dass die Ontologie dieser Philosophie davon ausgeht, dass es *metaphysische unveränderliche Entitäten* gibt, die *hinter* oder besser gesagt

über den konkreten dinglichen Realitäten existieren. Die dinghafte Realität wird hierbei als das *Seiende* bezeichnet. Dementsprechend könne man die Erscheinungen des Seienden wahrnehmen und untersuchen, während sich das *Sein* als solches der konkreten Analyse entziehe und *hinter den Gegebenheiten* angenommen wird.

Schon *Heraklit*[6] hatte im Gegensatz dazu erklärt, dass es nicht nur das einzig *Richtige* oder *Falsche* gebe, sondern auch dazwischenliegende Varianten wie teilweise richtig und teilweise falsch. Dies gelte vor allem für Prozesse, Bewegungen und Veränderungen. Eine statische Ontologie ist auch aus meiner Sicht für die Beschreibung und Analyse dynamischer Prozesse, wie zum Beispiel der Entwicklung und Emanzipation des Menschen im Buddhismus, weniger geeignet.

Wie der moderne französische Philosoph *Jacques Derrida* erklärt, ist unsere Sprache auf das *Grundmodell von Dingen*, *Entitäten* und *Substanzen* der Welt zugeschnitten.[7] Danach gibt es ein Subjekt und davon getrennte Objekte. Das Subjekt wird als aktive Form betrachtet, das Objekt als passive, das heißt, das Subjekt *handelt aktiv*, und ein Objekt (das auch ein Mensch sein kann) *erduldet passiv* und lässt auf *sich einwirken*. Unsere Begriffe suggerieren, dass es sich in der Welt um reale oder ideale Dinge und Entitäten (*Signifikate*) handelt, die von einem Begriff (*Signifikant*) bezeichnet werden. In diesem Ansatz besteht eine Entität für sich als *unveränderliche Einheit* oder *Ur-Einheit* in der Welt. Unsere Worte neigen also dazu, Sachverhalte, Zusammenhänge und sogar Prozesse zu *verdinglichen*, zu vereinfachen und nahezulegen, dass dahinter die *wahren Entitäten* zum Beispiel als *Ideen* stehen würden.

Ein derartiges Weltbild tendiert zur Statik und sogar zur Erstarrung, sodass Erweiterungen und Veränderungen, die von sich aus Prozesscharakter haben, als untergeordnet und nebensächlich erscheinen. Typisch hierfür ist zum Beispiel die Philosophie des

Griechen *Zenon*[8], der durch spitzfindige und scheinbar hoch intelligente Argumentationen beweisen wollte, dass es überhaupt keine Änderungen und Bewegungen geben könne. Am bekanntesten ist sein scheinbarer Beweis, dass der schnellste Läufer in der Mythologie der Antike, Achill, niemals eine Schildkröte im Lauf überholen könne, wenn er ihr einen Vorsprung gewährt. An diesem scheinbaren Paradox haben sich über 2000 Jahre intelligente Denker versucht. Eine einfache Lösung hat sich schließlich durch die mathematische *Differential- und Integralrechung* ergeben, die allerdings erst im 17. Jahrhundert entwickelt und endgültig im 19. Jahrhundert bewiesen wurde.[9] Die Differentialrechnung baut auf Veränderungen auf und beschreibt Prozesse, sie führt zu eindeutigen mathematischen Lösungen.

Im Gegensatz zu solchen philosophischen Ansätzen, die das Unveränderliche betonen, stehen bei Gautama Buddha Veränderungen, Erweiterungen, die Befreiung und Emanzipation des Menschen im Vordergrund, damit er aus seinen Leiden, seinem Elend und seinen Schmerzen herauskommen und sogar die höchste menschliche Lebensform des Erwachens bzw. der *Erleuchtung* erreichen kann. Ihn interessierte also weniger die ontologische Frage „Was ist?“ oder „Was existiert?“, sondern *welche Veränderungen* es bei gegebenen Zusammenhängen und Wechselwirkungen im wirklichen Leben gibt. Seine Fragestellung zielt weniger auf das Seiende oder das Sein ab, sondern auf das *Werden*, *Entstehen* und *Verändern*. Meines Wissens ist dieser fundamentale Paradigmenwechsel in der Menschheitsgeschichte zuerst von Gautama Buddha vollzogen worden, um den Menschen nicht nur Wissen über das, was ist und was existiert, zu vermitteln, sondern wie sich der Mensch befreien und emanzipieren kann, um zu seiner jeweiligen höchsten Lebenswirklichkeit zu kommen.

Da nun aber alle indoeuropäischen Sprachen wie auch das Sanskrit ähnlich aufgebaut und nach Subjekt, Objekt, Aktiv, Passiv usw. gegliedert sind und überwiegend latent auf unveränderliche

Entitäten des Wesens und der Existenz rekurrieren, traten auch in der indischen buddhistischen Philosophie die Tendenzen zu statischem, entitätsbezogenem Ewigkeitsdenken auf. Dadurch wurde die von Buddha entwickelte *Befreiungslehre des Werdens und Entstehens* unterminiert.

Offenbar empfinden fast alle Menschen eine tiefe Sehnsucht nach dem unveränderlichen Wesen und den Ur-Ideen und Ur-Bausteinen unserer Welt, die in ewiger Wahrheit als sichere Fixpunkte des eigenen Lebens und der eigenen Existenz wirksam sind – die Sehnsucht nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält. Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird jedoch deutlich, dass bei dieser Sichtweise Glaubenskämpfe und Verhärtungen in Ideologien und Doktrinen unvermeidlich sind. Weil die unendlich komplexe Wirklichkeit unserem Verstand nicht vollständig zugänglich ist, werden derartige Scheinrealitäten in eine andere angenommene heile Welt verlagert, die als ewig, wahr und wesentlich angenommen wird. Für das so tief empfundene Wesentliche werden dann die verschiedensten Begriffe verwendet, wie *Rasse und Blut* bei den Nationalsozialisten, der *Markt* bei Wirtschaftsgläubigen, *religiöse Dogmen* und Doktrinen in den Glaubensreligionen, sodass dann sogar daran geglaubt wird, Mord sei der Weg zur Verwirklichung der ewigen Wahrheit und der Reinigung von Unwahrem. Dadurch wird die Gesellschaft gespalten, gegeneinander aufgehetzt und mit Hass infiziert; bei den entsprechenden Akteuren ergibt sich geradezu zwanghaft der ethische und moralische Niedergang. Es kommt zu Vorgängen, die man umgangssprachlich als *Gehirnwäsche* bezeichnet, so zum Beispiel bei den Mitgliedern des „Islamischen Staates“ und der neonazistischen Bewegung.

Die philosophischen Grundlagen der Ontologie sowie der tiefe Glaube an Ur-Wesen und Ur-Ideen, aus denen sich die konkreten Dinge und Phänomene angeblich entwickelt haben, werden im MMK eingehend behandelt und sorgfältig destruiert. Nâgârjuna

verwendet dafür unter anderem den Begriff *svabhâva,* der schwer in Deutsche zu übersetzen ist, weil diese Semantik im Westen bisher nur ansatzweise herausgearbeitet wurde. Ich möchte dafür den Begriff *Aus-sich-selbst-Seiendes*, *Selbst-Substanz* und vor allem *Eigen-Substanz* verwenden, wobei Substanz weitgehend metaphysisch im Sinne von Ur-Idee und Ur-Wesen zu verstehen ist. Denn es handelt sich gerade um eine *illusionäre* Eigen-Substanz, also die Eigen-Substanz als *doktrinäe Täuschung*. Man könnte auch den Begriff *Selbst-Identität* verwenden, weil die Ur-Idee und das Ur-Wesen selbst-identisch und selbst-genügsam sein sollen, sich ohne Wechselwirkung mit anderen erhalten und in den Dingen und Phänomenen der Welt manifestieren.

Eine umfassende Lebensphilosophie muss jedoch sowohl das *Seiende*, das weitgehend als Zustand oder Dinghaftes gedacht wird, und das *Werden* als auch den *wirklichen Augenblick* des Lebens umfassen. Nâgârjuna untersucht im MMK die einzelnen wechselwirkenden Faktoren und bringt sie mit den im Buddhismus so wichtigen Früchten, also der buddhistischen Transformation der Persönlichkeit, in Verbindung. So beschreibt er prozesshafte Abläufe am einfachen Beispiel des Gehens und destruiert dabei Weltanschauungen, die für lebendige Prozesse völlig ungeeignet sind. Zudem bezieht er sich direkt auf ein berühmtes Lehrgespräch Gautama Buddhas, in dem die *Extremaussagen* des sogenannten „gesunden Menschenverstandes“, zum Beispiel zu Existenz und Nicht-Existenz sowie zu absolut wahr und falsch, behandelt und abgelehnt werden. Solche Extremaussagen, die das exklusive „Entweder-Oder“ verwenden, sind also gleichbedeutend mit einem dinghaften, ontologischen Weltbild, das grundsätzlich wenig geeignet ist für Veränderungen, Entstehen und Vergehen und dadurch zu großen Problemen und Leiden führt.

Nâgârjuna begeht jedoch nicht den Fehler, dass er unklare buddhistische Lehrmeinungen in Bausch und Bogen ablehnt und damit ausdrückt, dass diese überhaupt nicht existieren. Auf diese

Weise hätte er die absolutistische Methode der Extreme selbst angewendet, die er gerade überwinden möchte. Stattdessen geht er realistisch und pragmatisch vor, untersucht die fruchtbaren Beziehungen zwischen positiven und negativen Annahmen, analysiert deren *Wechselwirkungen* in der Wirklichkeit und stellt sie angemessen dar.

Nach meinem Verständnis entspricht dies der Bedeutung der *différance*, die der Philosoph Jacques Derrida[10] beschrieben hat. Sie steht für eine Auffassung von Sprache, bei der Zusammenhänge und Wechselwirkungen scheinbar gegensätzlicher Aussagen und Begriffe im Mittelpunkt stehen. Laut Derrida gibt es also kein absolut und dogmatisch Richtiges oder Falsches in der Form eines *exklusiven Entweder-Oder*, sondern es kommt gerade auf die Übergänge, Erweiterungen und Verschiebungen von Vorstellungen und Begriffen an. Dadurch werden radikale Gegensätze vermieden, die es in der Realität gar nicht gibt, denn der menschliche Geist assoziiert mit einer positiven Aussage fast automatisch deren gespiegelte negative Aussage. Dementsprechend sind die scheinbar radikalen Negationen bei Nâgârjuna auch in Bezug zu ihren positiven Begriffen zu verstehen und nicht als ein-eindeutige ewige negative Wahrheit. Das wurde meines Erachtens bisher zu wenig beachtet, und das europäische Denken in Gegensätzen und Extremen wurde meist unbewusst bei der Interpretation angewendet.

So dürfen zum Beispiel die sogenannten acht Negationen wichtiger buddhistischer Begriffe in der Präambel des MMK nicht als extreme Aussagen im Sinne von „sie existieren nicht“ verstanden werden. Vereinfacht kann man sagen, dass Nâgârjuna diese acht Begriffe einer *De-Konstruktion* unterzieht, also deren falsches Verständnis *destruiert,* was er durch die Negativform der Begriffe deutlich macht. Aber gleichzeitig arbeitet er ihre positive wirkliche Bedeutung heraus. Dadurch gewinnt er eine erhebliche neue Freiheit bei der Interpretation der Begriffe und kann sie auf die

von ihm verstandenen Bedeutungen im authentischen Buddhismus zurück- und darüber hinausführen. Extreme wie erstarrte Doktrinen und rechthaberische Machtideologien sind absolutistischer Natur und werden von Buddha und Nâgârjuna enttarnt. Dies eröffnet für die Menschen neue Horizonte der Erweiterung und Emanzipation.

Die Präambel des Mittleren Weges

Eine Ouvertüre

Hinführung

Die Präambel des MMK umreißt den Rahmen und Ausgangspunkt des Mittleren Weges. Es gab und gibt heftige Kontroversen über Inhalt und Bedeutung dieser ersten Verse.

Die Präambel lenkt unseren Geist und unser Leben auf das große Anliegen Buddhas und Nâgârjunas, uns von bisherigen Begrenzungen durch das Leiden zu befreien und uns auf ein erfülltes Neuland des Lebens zu leiten. Ihr Vorhaben ist in hohem Maße emanzipatorisch, therapeutisch und kreativ, denn wenn wir das Leiden überwunden haben, können wir ein Leben mit Freude, innerer Ruhe und im Gleichgewicht führen. Das bezeichnet Buddha als Erwachen, und wir nennen es heute meist Erleuchtung.

Die zentrale Ursache für ein unerfülltes, leidvolles Leben ist die Fixierung auf erstarrte Ideologien und die Abhängigkeit von Gier, Hass und Unwissenheit. Dieser Kausalzusammenhang ist nach Buddhas Lehre und Erfahrung weitgehend durch unsere *eigene Vernunft* zu erkennen und durch neue, von uns selbst gesteuerte weiterführende Impulse zu verändern. Ein begrenzter Verstand reicht im Gegensatz zur Vernunft dafür jedoch nicht aus.[11] Die Klarheit unseres eigenen Geistes im wechselwirkenden Zusammenhang mit sich, anderen Menschen und der Welt kann uns dabei den rechten Weg weisen, der ein kraftvoller Weg der Mitte ist, der ideologische und dogmatische Extreme vermeidet. Dabei müssen die wichtigen Begriffe des Buddhismus einer laufenden und durchaus kritischen Analyse unterzogen werden, indem sie auch in Beziehung zu *ihrer eigenen Negation* gesetzt werden, zum Beispiel: *Entstehen* und *Nicht-Entstehen*. Vor allem sind Dogmen, Absolutismus und Fundamentalismus zu vermeiden. Mich überzeugt

diese Praxis und Philosophie Buddhas und Nâgârjunas in hohem Maße.

Nâgârjuna möchte meines Erachtens für den authentischen Buddhismus eine neue belastbare Grundlage zurückgewinnen und gleichzeitig die seit Buddha entstandene positive Entwicklung in Indien integrieren und vital weiterführen. Die eingetretenen Fehlentwicklungen und philosophischen Verwirrungen möchte er dabei dingfest machen und einer wirklich radikalen kritischen Analyse unterziehen. Das gelingt ihm dank seines brillanten, geschulten und messerscharfen Verstandes ausgezeichnet. Allerdings sind seine Texte nicht einfach zu verstehen, sie waren und sind vielfältigen Missverständnissen ausgesetzt. Wenn wir jedoch heutiges Wissen aus der Wissenschaft und Philosophie zusätzlich einbringen, gewinnt der Buddhismus neue Klarheit und Dynamik für unsere Gegenwart.

Die Kernaussagen der Präambel werden in den nachfolgenden Kapiteln des MMK im Einzelnen ausgearbeitet. Im ersten Teil der Präambel geht es um die Negation von acht wichtigen buddhistischen Begriffen, zum Beispiel „Nicht-Entstehen“ und „Nicht-zur-Ruhe-Kommen“. Diese Negationen betreffen die falschen Doktrinen, die im Sinne Nâgârjunas als *nicht-leer* und damit als nicht real bezeichnet werden müssen. Damit fordert er uns auf, die erstarrten, eventuell nur oberflächlich oder sogar falsch verstandenen und oft dogmatisch verhärteten Begriffe grundsätzlich infrage zu stellen. Aber wir sollten uns nicht zuletzt vor der dogmatischen Verhärtung der Negation hüten, sie darf nicht absolut und isoliert verstanden werden. Durch den *dialektischen Zusammenhang des positiven und negativen Begriffs* wird methodisch jede extreme Einseitigkeit der Bedeutung überwunden und eine *inhärente Dynamik* des Begriffs selbst in Gang gesetzt.[12]

Leider waren in der Zeit nach Buddha sektiererische Gruppen entstanden, die den authentischen Buddhismus entstellten und sogar vorbuddhistische, magische und dogmatische Ideologien

wieder belebten: Vor allem zählte dazu die indische spirituelle Philosophie der Ewigkeit, Unvergänglichkeit und Auflösung des Selbst im Einheitsozean des Nirvâna. Ich möchte diese Doktrin als *Substantialismus* bezeichenen, denn der Glaube an eine allen Dingen und Phänomenen innewohnende unveränderliche Substanz ist der Kern dieser buddhistischen Sekte. Es handelte sich dabei um große Ähnlichkeiten mit der Religion der Veden mit Brahman als das umfassende Ur-Eine und Âtman als der daraus entstandene und zugehörige individuelle, unveränderliche Wesenskern. Genau diese Philosophie führt laut Buddha jedoch zu Missbrauch und Leiden, nicht zuletzt durch die „göttliche“ unauflösbare Koppelung an das unethische indische Kastensystem. Diese Koppelung hatte er ohne Zögern für ungültig und ethisch unvertretbar erklärt.[13] Nâgârjuna entschlackt den Buddhismus wieder von solchen Doktrinen und erweckt ihn zu neuer Kraft und zu neuem Leben. Keineswegs lehnt er jedoch alle Ansichten, Lehren und Konzepte der Wirklichkeit oder gar die Wirklichkeit selbst total ab, wie nihilistische Interpreten behauptet haben.

Im zweiten Teil der Präambel wird die zentrale positive Botschaft des MMK angesprochen. Sie handelt davon, dass die Wirklichkeit der Welt und des Lebens durch das „wechselwirkende gemeinsame Entstehen“ (*pratitya samutpada*) treffend verstanden und bezeichnet werden kann. Bisher wurde als Übersetzung überwiegend der verkürzte Begriff „abhängiges Entstehen“ verwendet, den ich jedoch nicht ganz geeignet finde und der dem heutigen Stand der Ökologie, Gehirnforschung und allgemeinen Systemtheorie nicht mehr entspricht. Die Bedeutung des gemeinsamen Entstehens in Wechselwirkung findet sich eher in der allgemeinen Systemtheorie von Niklas Luhmann wieder und geht über die frühere Kybernetik hinaus. Darauf werde ich noch zurückkommen. Allerdings kann nach meiner Überzeugung die Wirklichkeit aufgrund ihrer unendlichen Komplexität niemals völlig verstanden werden. Damit entfallen viele metaphysische Ansätze

und Ontologien der Philosophie. Wichtig ist, die Wirklichkeit so gut wie möglich zu verstehen und in die eigene Selbststeuerung zu integrieren. Das Ziel des absoluten Allwissens im Buddhismus halte ich für illusorisch und romantisch überzogen. Bei Buddha findet man keine Bestätigung dieses Glaubens. Damit sind die wirklich belastbaren Grundlagen für unseren eigenen Weg der Befreiung, Emanzipation, Weiterentwicklung und des Erwachens umrissen.

Dieses Verständnis der Wirklichkeit als gemeinsames Entstehen in Wechselwirkung stimmt erstaunlich gut mit den Ergebnissen der neuesten Gehirnforschung und Ökosystemforschung überein. Durch unsere *eigene Einwirkung* („Wirkkraft") im Geist und im Handeln, also durch gewollte und bewusste Veränderungen, erreichen wir das gemeinsame Gelingen in Wechselwirkung. Das ist ohne Zweifel ein zentraler Schlüssel des Buddhismus, denn damit gelingt ein gutes Leben, und durch die authentische buddhistische Lehre und Praxis „kommen wegführende Fehlentwicklungen zur Ruhe", wie sich Nâgârjuna ausdrückt. Diese Fehlentwicklungen hemmen und verwirren uns dann auf dem Mittleren Weg nicht mehr, sodass sich unser fast unbegrenztes Potenzial entwickelt und genutzt werden kann – ein Potenzial, das sonst wohl vergeudet würde.

Im MMK wird der Begriff *Leerheit* als Bezeichnung für das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung in der Realität eingeführt. Die Leerheit ist nach Buddha und Nâgârjuna also niemals die absolute Nicht-Existenz. Gemeint ist die *Wirklichkeit* ohne Mystifizierungen, doktrinäre Verzerrungen, ohne leidenschaftliche Abhängigkeiten und mit unserer eigenen Selbststeuerung. Das ist laut Nâgârjuna die dynamische „Wirklichkeit wie sie wirklich ist und sich fortlaufend verändert". Philosophisch formuliert ist Leerheit die Wirklichkeit *ohne die Doktrin des Substantialismus*, das heißt ohne den Glauben an eine innewohnende, unsichtbare und unveränderliche Substanz (*âtman*, *svabhâva*). Die Wirklich-

keit ist also *leer* von einer solchen unsichtbaren ewigen und absoluten Substanz des Selbst. Ohne Kenntnis der wirklichen Bedeutung der Leerheit, wie Nâgârjuna sie definiert, ist es meines Erachtens sehr schwer, das MMK und die weitere Entwicklung des Buddhismus zu verstehen.

Die *Dynamik* der Wirklichkeit ist durch Entstehen, Vergehen und Veränderungen gekennzeichnet. Diese Veränderungen sind Voraussetzungen sowohl für die *Überwindung des Leidens* als auch für die *Befreiung, Weiterentwicklung, Emanzipation* und Erleuchtung des Menschen. Dabei sind die *Vernetzung* und *Wechselwirkung* der Prozesse und Strukturen wichtig. In der Wirklichkeit sind überhaupt keine Isolation, keine totale Unabhängigkeit und kein Entstehen ohne Wechselwirkung und kein Entstehen nur aus sich selbst heraus zu erkennen. Meines Erachtens werden mit diesem Paradigmenwechsel die Verständlichkeit, Klarheit und Wirkkraft des MMK gegenüber der bisher vorliegenden Literatur deutlich verbessert. Gleichzeitig wird damit der Anschluss an die Gehirnforschung, Ökosystemforschung und allgemeine Systemtheorie hergestellt, ohne allerdings zu behaupten, dass sich das MMK auf diese neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse beschränken ließe.

Bedeutsam ist auch die konsequente Vermeidung von gedachten oder geglaubten Extremen – das ist der *Mittlere Weg*. Wir brauchen zudem Klarheit über die Möglichkeiten und Grenzen der *Sprache* und der Vernunft sowie deren Verzerrungen: „Weisheit jenseits der Weisheit“. Dazu gehört auch die Überwindung der reinen „gelehrten“ Scholastik und der mathematischen Logik, also des ausschließenden Entweder-Oder und der totalen Identität, wie sie etwa bei Aristoteles vorkommen.

Übersetzung und Erläuterung der Präambel-Verse

> ***Vers 1***
>
> (Buddha zeigte:)
>
> 1. Das Nicht-zur-Ruhe-Kommen, das Nicht-Entstehen;
> 2. das Nicht-Abschneiden, die Nicht-Dauerhaftigkeit;
> 3. das nicht einen Zweck-Haben, das nicht vielfache Zwecke-Haben;
> 4. die Nicht-Ankunft, das Nicht-Fortgehen (als falsche Doktrinen).

Diese acht Begriffe werden in den folgenden Kapiteln des MMK einer gründlichen Analyse und De-Konstruktion unterzogen. Sie sind nach Nâgârjuna falsche Doktrinen und Fehlentwicklungen des Buddhismus, weil sie als *angeblich absolute Wahrheiten* und isolierte *Entitäten* verstanden werden. Sie wären dann *nicht leer*, also *nicht wirklich*, weil sie der erfahrbaren Realität gerade nicht entsprechen. Dieser erste Vers kennzeichnet also die folgenden vier *nicht wahren Doktrinen*:

1. Es gibt keine Veränderungen und Prozesse, sondern getrennte substanzhafte Entitäten. Alles sei unveränderlich, ewig und statisch. Das Seiende und das Sein wären in diesem Sinne ebenfalls unveränderlich und ewig.
   Das ist die falsche Doktrin des *Substantialismus*, einer absoluten unveränderlichen Substanz oder Essenz.

2. Das Beenden und Abschneiden von absoluten und zeitlich total isolierten Ereignissen ohne Folgen.
   Das ist die falsche Doktrin des zeitlichen *Momentanismus*. Das Abschneiden führt dabei ins Nichts. Es gäbe dann keine ethische Verantwortung für das eigene Handeln.

3. Die falsche Doktrin der *absoluten Identität oder absoluten Differenz* ohne Berücksichtigung der Wechselwirkung.

Das bedeutet, dass *Dualismus und Dichotomie* absolut und daher nicht real sind. Beide Semantiken sind Extreme und damit unwirklich und führen ins Leiden.

4. Es gibt angeblich keine zusammenhängenden Prozesse.
   Dann gibt es auch keine Verbindung von Anfang und Ende eines Prozesses oder der Veränderungen, sondern nur isolierte zeitliche Entitäten der Ankunft und des Fortgehens.
   Vermutlich wird hier noch ein anderer Irrtum angesprochen: Buddha sagte, dass der Ur-Anfang und das endgültige Ende der Welt und des Lebens *nicht erfassbar* sind. Das wurde später fälschlich so verstanden, dass es keinen Anfang und kein Ende gebe.

Nicht-zur-Ruhe-Kommen

Wie bereits im Kapitel über den frühen Buddhismus beschrieben wurde, bilden den Kern von Buddhas Lehre die Veränderung, Weiterentwicklung, Befreiung des Menschen und vor allem die Überwindung des Leidens, also das „Zur-Ruhe-Kommen“ des Leidens. Wenn zum Beispiel das auf „Sinnlichkeit gerichtete Wollen“ oder die „Aufgeregtheit und Unruhe“ als Hemmnisse nicht zur Ruhe kommen, kann es den Befreiungsweg des Erwachens nicht geben. Solche Hemmnisse sind vielleicht irgendwann einmal in der frühen Jugend entstanden und auf äußere Einflüsse zurückzuführen, aber sie sind keine unveränderlichen Merkmale eines angeblich unveränderlichen Kerns der Persönlichkeit. Wer nicht darauf vertraut, dass sich diese Hemmnisse kontrollieren und überwinden lassen, sondern daran glaubt, dass sie unveränderliche Phänomene und substanzhafte Entitäten des Menschen seien, dem fehlt der Mut und die Kraft zur eigenen Entwicklung. Das eigene Handlungs- und Entwicklungspotenzial bleibt dann ungenutzt.

Besonders fatal ist es, wenn erstarrte konventionelle Weltanschauungen und Doktrinen von den Menschen Besitz ergreifen und diese dann meinen, dass das Leiden wie Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung grundsätzlich nicht überwunden werden könnte. Buddhas Lehre sagt das Gegenteil und nennt Neid, Gier, Hass und Verblendung als Ursache für einen solchen falschen Glauben. Wenn wir von diesen „Giften" beherrscht werden, können wir nicht mehr klar denken, sehen, hören und fühlen, sodass sogar die sinnliche Wahrnehmung unklar, verzerrt und ideologisch gefesselt ist. Das gilt in noch stärkerem Maße für geistige und psychische Bereiche des Menschen. In den Vier Edlen Wahrheiten erklärt Buddha, wie wir uns befreien, zur Ruhe kommen und das Leiden aufheben können: „Eben jenes Durstes restlose von Gier freie Aufhebung, sein Aufgeben, seine Entäußerung, die Befreiung davon, das ohne Grundlage sein."[14]

Nâgârjunas Formulierung „Nicht-zur-Ruhe-Kommen" scheint auf den ersten Blick gegen den authentischen Buddhismus gerichtet zu sein und im Widerspruch mit ihm zu stehen. In meiner Interpretation folge ich im Grundsatz jedoch Kalupahana[15] und Garfield[16], die herausgearbeitet haben, dass damit die sektiererische Doktrin einer unsichtbaren, unveränderlichen Substanz in den Phänomenen der Welt (Doktrin des Substantialismus) gemeint ist.

Nicht-Entstehen

Wenn man von unveränderlichen Dingen und Phänomenen, dem angeblich ewigen Seienden einer unsichtbaren und inhärenten Substanz in der Welt ausgeht, kann es keine Veränderungen und Bewegungen im Leben geben. Dann würde nichts entstehen, und es könnte keinen Entwicklungsweg aus dem Leiden der Welt geben. Bei einer solchen Philosophie und Weltanschauung kann die buddhistische Befreiungslehre gar nicht in der Praxis in Gang kommen, sie bleibt im philosophisch Unverbindlichen und hat keine Wirkung für den Menschen. Bei einer umfassenden Ideolo-

gie des „Nicht-Entstehens“ müssten wir von totaler Isolation des Menschen ausgehen, es gäbe dann keine Einwirkung von anderen Menschen, der Umgebung und keine Wechselwirkung.

Aber die buddhistische Lehre kennt auch Lebenssituationen, in denen bestimmte negative Phänomene gerade *nicht entstehen* sollen. So heißt es zum Beispiel bei den Fünf Hemmnissen des Erwachens über das Übelwollen: Der Mönch erkennt, „wie vergangenes Übelwollen künftig nicht mehr entsteht“. Und wenn Neid, Gier und Hass nicht entstehen, so gibt es laut Buddha auch kein Leiden. Nur auf solche Situationen bezieht sich Nâgârjunas Akzeptanz des Nicht-Entstehens.

Jeder menschliche Entwicklungsprozess lässt dagegen neue Kräfte, Freiheiten und kreative Alternativen entstehen. Gerade die positive Veränderlichkeit ist ein zentrales Merkmal des Menschen gegenüber anderen Lebewesen. Lernprozesse sind wesentlich Entstehungs- und Erweiterungsprozesse. Dies gilt insbesondere für die Sieben Glieder des Erwachens: Achtsamkeit, Unterscheidungsvermögen, Energie, Freude, Gestilltheit, Sammlung und Gleichmut. So sagt Buddha über einen Menschen, der diese Glieder des Erwachens entstehen lässt: „Unabhängig lebt er und er haftet an nichts in der Welt“.[17]

Nicht-Abschneiden

Alle lebenden Prozesse der wirklichen Welt entwickeln sich fort und hören nicht plötzlich auf: Sie verschwinden nicht plötzlich im Nichts. Sie können also nicht abrupt beendet werden, daher gibt es aus zeitlicher Perspektive kein „Abschneiden“. Auch die in einigen buddhistischen Gruppen gelehrte plötzliche Erleuchtung bedeutet nicht, dass alles Vorherige abgeschnitten ist und etwas total Neues entsteht, sondern dass es sich einerseits um eine kontinuierliche Entwicklung des Menschen handelt und andererseits zusätzlich ein plötzlicher qualitativer Schub der Lebensqualität

und Klarheit für die weitere Entwicklung entsteht, der neue Dimensionen eröffnet. Der Glaube an plötzliches Abschneiden ist absolutistisch und daher unbrauchbar.

Die buddhistische Lehre des Handelns im Augenblick und mit der vollen Klarheit der Achtsamkeit bedeutet ebenfalls, dass das Bisherige nicht abrupt beendet ist, sondern dass es sich um Umwandlungen und Transformationen handelt. Auch bei der Karma-Lehre wird deutlich, dass ein radikales Abschneiden nicht existiert. In bestimmten materialistischen Sekten gab es zudem den Glauben an ein abruptes materielles Ende und damit an das totale Ende des Lebens. Das widerspricht Buddhas Lehre. Oft sind solche Doktrinen damit verbunden, dass jede moralische Verantwortung für die eigenen Taten abgelehnt wird.

Nicht-Dauerhaftigkeit

Die Doktrin der Momentanisten (*Sautrantika*, eine buddhistische Schule in Indien) lehrte die *unverbundenen isolierten Ereignisse*, die aus dem Nichts entstehen und sofort wieder abrupt enden sollten, also überhaupt nicht andauern. Durch einen nicht beobachtbaren metaphysischen Vorgang sollte die Verbindung zu einer Kette von Ereignissen hergestellt werden. Nach Nâgârjuna entspricht dies nicht der authentischen Lehre Buddhas, und ich folge ihm darin. Der Fehler dieser Doktrin liegt darin, dass sie ein absolutes Gesetz der isolierten Momenthaftigkeit behauptet. Zusammenhängende Prozesse kann man aber nicht sinnvoll in absolut getrennte Ereignisse zerteilen. Diese Doktrin darf auf keinen Fall mit der Augenblicklichkeit im Zen verwechselt werden.

Nicht einen Zweck habend

Mit dieser Aussage spricht Nâgârjuna das Extrem der totalen Identität bzw. des absoluten, *all-umfassenden Einen* an. In der vorbuddhistischen Zeit wurde dieses Eine Brahman genannt. Die

Sehnsucht nach einem solchen Einen bestand aber auch im Buddhismus immer weiter fort und äußert sich noch heute in der volksbuddhistischen Literatur. Buddha lehnte dieses unrealistische Extrem, das in der Welt nicht zu beobachten ist, jedoch ab.

Von zentraler Bedeutung für die Steuerung und Entwicklung in unserem Leben ist es außerdem, dass wir uns ein erreichbares, also realistisches Ziel setzen. Absolute, völlig überzogene Ziele haben keine Beziehung zum realen Leben und erzeugen schwere Rückschläge und psychische Verunsicherungen. Dagegen stärkt gute Zielerreichung das Vertrauen zu sich selbst, es wird in der Psychologie *Selbstwirksamkeit* genannt. Derartige Lernprozesse haben große Bedeutung für die Weiterentwicklung und Selbststeuerung.

Wichtig ist zudem, einen übergeordneten sinnhaften Zweck zu verfolgen, zum Beispiel den Willen zur Wahrheit zu entwickeln. Es macht Sinn, anderen Menschen durch Bodhisattva-Handeln zu helfen, ohne das eigene egoistische Ich aufzuwerten, also ohne narzisstische Grandiosität zu handeln.

Aber wer nur auf ein einziges Ziel fixiert ist, neigt zum Extremismus und vernachlässigt die Achtsamkeit des Handelns im Augenblick. Das lehrt auch die Geschichte der meisten Religionen. Man darf sich nicht auf fernliegende ideologische Ziele versteifen, sondern sollte in voller Achtsamkeit im vielfältigen Hier und Jetzt handeln.

Nicht viele verschiedene Zwecke habend

Diese Formulierung bezieht sich auf das andere Extrem der totalen Differenz und des unverbundenen Chaos von Zielen. In den entsprechenden Doktrinen wurde Vielfalt so verstanden, dass die Phänomene voneinander unabhängig als isolierte Entitäten existieren würden, wie etwa unabhängige Atome als Bausteine der Welt. Im MMK wird auch die totale Differenz abgelehnt.

Unsere Zwecke und Ziele sollten ebenfalls nicht unabhängig und voneinander isoliert sein. Sie sollten eine gewisse Ordnung und Kohärenz haben und sich nicht radikal widersprechen. Sie sollten in Wechselwirkung sein. Wer zum Beispiel materielle Gewinne rücksichtslos anhäufen will, kann schwerlich für andere Menschen das Bodhisattva-Handeln verwirklichen und menschliche Offenheit für andere entwickeln. Materieller Egoismus lässt sich mit Empathie für andere kaum vereinbaren, solche Zwecke widersprechen sich, sie zeugen von innerer Gespaltenheit und permanenten Verdrängungen – und sie machen unglücklich. Es ist ein Irrtum der herkömmlichen Wirtschaftwissenschaften, dass der Mensch ein egoistischer *Homo oeconomicus* sei, wie die moderne Gehirnforschung inzwischen bewiesen hat.[18]

Auch Dôgen betont, dass uns unrealistische, unverbundene oder absolute Ziele und Wünsche in gefährliche Illusionswelten führen, die wir selbst als solche oft nicht erkennen.

Nicht-Ankunft

Wenn man absolute, ewige Substanzen für die Phänomene annimmt, wären diese schon immer in der Welt vorhanden gewesen, es gäbe für sie kein Ankommen und kein Weggehen. Das ist jedoch eine weltfremde Ideologie, denn Prozesse des Ankommens sind fortlaufend zu beobachten, zum Beispiel dass wir in einer bestimmten Stadt ankommen. Noch dringlicher ist uns oft das Ankommen in einem geistigen, psychischen oder spirituellen Zustand wie etwa der Erleuchtung. Viele Buddhisten mögen davon träumen, in dem wunderbaren Zustand der Erleuchtung durch ein plötzliches Erlebnis anzukommen, und hoffen, dass dann alle Probleme schlagartig gelöst sind und ein völlig neuer und radikal besserer Zustand eintritt. Ein solches unverbundenes Ankommen gibt es jedoch nicht. Große Zen-Meister betonen, dass man sich vorher diesen erleuchteten Zustand des Erwachens gar nicht realitätsnah vorstellen kann. Das heißt, auch das „Ankommen“ in

diesem Zustand kann nur real erfahren und nicht gedacht werden. Aber dann geht das Leben – so erklärt Dôgen – in „besserer Qualität“ weiter.

Nâgârjuna spricht mit dem Begriff *Nicht-Ankunft* auch eine Verbindung zum gemeinsamen Entstehen in Wechselwirkung (*pratitya samutpada*) an. Die Wechselwirkung ist immer in zwei Richtungen wirksam und vernetzt, niemals nur in einer Richtung (nicht unidirektional)[19]. Durch ein zu simples und vordergründiges Verstehen des Ankommens als Entität wäre der Prozess nach dem Ankommen beendet. Wenn wir in einer Stadt oder in einer Gruppe ankommen, bedeutet das, dass es dort weitergeht und dass das Ankommen nicht das totale Ende der Bewegung und des Prozesses ist. Bei der Wechselwirkung geht es darum, dass eine Rückkopplung zustande kommt und erst dadurch überhaupt sinnvolle Gesamtprozesse realisiert werden. Ein typisches Beispiel dafür ist das menschliche Gehirn, das neuronale Netz, dessen Areale in intensiver Wechselwirkung miteinander verbunden sind und mit den Informationen von außen bewusste und unbewusste Gehirnleistungen ermöglichen.

Nicht-Fortgehen

Was für das Ankommen gilt, trifft in ähnlicher Weise für das Fortgehen zu. Unveränderliche absolute Entitäten wären schon immer in der Welt, sie würden nicht enden und vergehen und könnten daher nicht ankommen oder fortgehen.

Im Buddhismus wird demgegenüber der Weg als Metapher für die *menschliche Weiterentwicklung* gewählt, zum Beispiel der Achtfache Pfad zur Überwindung des Leidens und der Weg zum Erwachen. Unser bisheriges Leben wird bei einer solchen Entwicklung nicht total abgeschnitten, wir verlassen einen alten Zustand nicht völlig verändert und gehen zu einer ganz neuen Existenz. Aber es kommt zur Umwandlung und menschlichen Trans-

formierung. Der Weg ist auch nicht materiell und physisch zu verstehen. Bei jeder Veränderung besteht eine Verbindung mit dem Bisherigen und eine gewisse Kontinuität, gerade wenn sich dabei neue Freiheiten und kreative Möglichkeiten eröffnen. Wir verändern uns laufend und sind weder immer genau dieselben noch plötzlich total andere. Die vereinfachten Modellvorstellungen von absolutem und dogmatischem Weggehen und Ankommen bedürfen also einer genaueren Untersuchung im Hinblick auf unser wahres prozesshaftes Leben.

Ein Beispiel: In der heutigen Zeit ist es durchaus üblich geworden, Partnerschaften und Ehen „einfach“ zu beenden. Häufig besteht dabei die Illusion, dass man auf diese Weise bisherige Probleme hinter sich lassen und in einer neuen wunderbaren Partnerschaft ankommen könnte. Wenn jedoch keine Entwicklungsprozesse, Selbsterkenntnisse und die Überwindung bisheriger Hemmnisse stattgefunden haben, ist dies in Wirklichkeit gerade kein psychisch-geistiges Fortgehen, und ein Ankommen bei etwas fundamental Neuem ist so nicht möglich. Der Kreislaufprozess von Illusionen, Ernüchterung, Frustration und Psycho-Kampf wiederholt sich einfach mit neuen „Partnern“.

Weitere Perspektiven von Nâgârjunas Methode der Falsifikation

Mithilfe der Negation und Falsifikation zentraler Begriffe bricht Nâgârjuna naive oder erstarrte Vorstellungen, Meinungen und Doktrinen auf, sodass ein lebendiger Reflexionsprozess in Gang kommen kann. Wichtig ist auch die innere Dialektik der Begriffe ohne Absolutismus: Zwischen der positiven Bedeutung und deren Negation bestehen semantische Verbindungen. Beides zusammen ergibt eine undogmatische, umfassendere Semantik, die Nâgârjuna anstrebt. Dadurch werden neue Sichtweisen und ein umfassenderes Verständnis der buddhistischen Lehre und Praxis durch eigenes Erleben und Erfahren ermöglicht. Es handelt sich um

einen *dialektischen Prozess*, der über These und Antithese einsetzt und sich dann als lebender geistiger Prozess fortsetzt. Vielleicht werden dabei Extreme gestreift, aber durch die jeweilige Antithese sind sie nicht festgeschrieben und fixiert, sondern nach Hegel „aufgehoben“[20]. Eine Fixierung wäre genau das Falsche beim Mittleren Weg.

Es liegt nahe, hier an die dialektische Philosophie Hegels anzuknüpfen, der einen fortlaufenden Dreierschritt entwickelt hat, wie sich aus der These und Antithese die Synthese entwickelt, die wiederum als neue These den Ausgangspunkt für den weiteren Vorgang bildet. Dabei wird die vorlaufende These nicht ausgelöscht, sondern „aufgehoben“, steht also in gewandelter Form weiterhin für den Klärungsprozess zur Verfügung. Mit Georg Bertram stimme ich darin überein, dass das letzte Kapitel von Hegels „Philosophie des Geistes“, „Das absolute Wissen“, den fortlaufenden Wissensprozess beschreibt, der kein Ende hat und keine endgültigen Ergebnisse liefert.[21] Damit wären durch diesen Prozess ideologische Verhärtungen oder dogmatische Verengungen des Geistes und Wissens überwunden. Das Wissen ist also nicht ein ewiges unveränderliches Ergebniswissen oder ein starres Resultat, sondern eine *Methode und ein Prozess*, wie man Wissen fortlaufend weiterentwickelt.

Meines Erachtens ist es sehr wahrscheinlich, dass Nâgârjuna ähnliche methodische Überlegungen an den Anfang seiner Untersuchungen des Mittleren Weges stellte. Durch die Negationen werden verengte Dogmen aufgebrochen, sodass sich eine neue Beweglichkeit entwickeln kann, die wiederum dem ursprünglichen lebendigen Weg Gautama Buddhas das Tor öffnet. Die bereits erwähnten extremen Lehrmeinungen der Substantialisten (Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit) und der Momentanisten (abrupter Wechsel von Ereignissen ohne zeitlichen Zusammenhang) können einer dialektischen Negation nicht standhalten: Der Ansatz der Dauerhaftigkeit beinhaltet keine Fortentwicklung und Er-

weiterung des Körpers und Geistes, und die Annahme des abrupten Wechsels kennt keine Verbindung von der These über die Antithese zur Synthese. Nâgârjunas Vorgehensweise, die Eckpunkte der authentischen Lehren Buddhas durch Antithesen und Negationen in Verbindung mit Fehlentwicklungen bestimmter Lehrmeinungen und Sekten herauszuarbeiten, halte ich für sehr fruchtbar, wenn auch nicht immer leicht zu verstehen.

> ***Vers 2***
> Buddha, der vollkommen Erwachte, zeigte nämlich das wechselwirkende gemeinsame Entstehen,
> das beglückende Aufhören der wegführenden Fehlentwicklungen und Verwirrungen.
> Ihn, den besten der Sprechenden und Lehrenden, verehre ich.

Wechselwirkendes gemeinsames Entstehen

Im zweiten Vers der Präambel umreißt Nâgârjuna mit dem Begriff *pratitya samutpada* („wechselwirkendes gemeinsames Entstehen“) seinen zentralen Ansatz für das MMK und beruft sich dabei unter anderem auf Buddhas Lehrrede zum Mittleren Weg, die im vorliegenden Buch in Kapitel 2 behandelt wird. In Verbindung mit dem wechselwirkenden gemeinsamen Entstehen gewinnen die über die Negation von Fehlentwicklungen herauskristallisierten Kernpunkte von Buddhas Lehre an Profil.

Besonders der Begriff *Entstehen* wird im ersten und zweiten Vers zum Schlüssel des Verständnisses des MMK: Im ersten Vers wird das *Nicht-Entstehen* (*an-utpâda*) als *falsche Doktrin von isolierten Entitäten* oder ewigen Substanzen genannt. In diesem Fall kann es gar kein wahres Entstehen geben. Diese Doktrin ermöglicht bei genauer Analyse keine Veränderung, Befreiung und Emanzipation und widerspricht damit fundamental der Kernlehre Buddhas. Im zweiten Vers heißt es *gemeinsames Entstehen* (*samutpâda*),

also *Ko-Entstehen* und *Verändern in Wechselwirkung.* Nur mit diesem Verständnis kann die fortlaufende Veränderung in der vernetzten Dynamik des Lebens und der Welt und damit die Lehre Buddhas sinnvoll erfasst werden. Nur so machen die Vier Edlen Wahrheiten, der Achtfache Pfad und die Befreiung in zwölf kausal verknüpften Phasen Sinn.

Das beglückende Aufhören der wegführenden Fehlentwicklungen

„Wegführende Fehlentwicklungen" verlassen die wahre Lehre und verstellen den Befreiungsweg. Wir verlieren uns dann in einem Gestrüpp unklarer Begriffe, erstarrter Vorstellungen, absoluter Dogmen und falscher Handlungen. Um diese Fehlentwicklungen beenden zu können und den Mittleren Weg zu finden, der zerstörerische Extreme vermeidet und unsere Weiter- und Fortentwicklung fördert, um Freiheit, Emanzipation und Erleuchtung zu erlangen, brauchen wir zweifellos Klarheit im Körper und Geist und geübte Kräfte zum rechten Handeln. Der grundsätzlich richtige Weg wird im zweiten Vers der Präambel vorgestellt und im weiteren Verlauf des MMK genauer untersucht. Nâgârjuna betont, dass er Gautama Buddha als den „besten der Sprechenden und Lehrenden" schätzt und hoch verehrt, und unterstreicht damit sein *Vertrauen in die authentische Lehre*.

Von besonderer Bedeutung ist die Klarheit darüber, was Nâgârjuna mit *wechselwirkendem gemeinsamem Entstehen* (*pratitya samutpâda*) sagen will und wie er es vom *nicht gemeinsamen Entstehen* (*anutpâda*) abgrenzt, das im ersten Vers der Präambel mithilfe der Negationen falsifiziert wurde. Wesentlich ist auch der Zusammenhang von wechselwirkendem gemeinsamem Entstehen und der Leerheit. Wer die Bedeutung der Leerheit nicht aus dem MMK, sondern aus anderen, nicht zuverlässigen Texten ableitet, wird kaum Klarheit darüber gewinnen können.

Auf der Suche nach unabhängigen, absoluten Wahrheiten und entsprechenden verborgenen Substanzen und Entitäten, die uns Sicherheit und Halt im Leben geben könnten, würden uns populistische, dogmatische oder gar extremistische Antworten noch tiefer in Unsicherheiten und wegführende Fehlentwicklungen stürzen. Es ist also Vorsicht geboten! Wie zu verfahren ist, wird in den folgenden Kapiteln analysiert.

Ergebnis

Die wichtigen Themen des MMK werden in der Präambel wie in einer Ouvertüre kurz vorgestellt, um später in den einzelnen Kapiteln vertieft und ausführlich behandelt zu werden. Das MMK ist ein Lehrgedicht oder – wie Nishijima Roshi sagte – ein Gesang.

Die folgende Zusammenfassung der Erkenntnisse zu den Versen der Präambel stützt sich unter anderem auf den großen Buddhologen Kalupahana[22]. Im ersten Teil der Präambel führt Nâgârjuna acht Negationen von zentralen buddhistischen Begriffen auf. Semantisch sollten sie auch auf ihre jeweiligen positiven Begriffe bezogen werden, um den vollen Bedeutungsumfang zu erkennen, der durch die Verbindung von positiver und negativer Formulierung erreicht wird. Das kann philosophisch als „Ganzheit der Unterscheidung“ verstanden werden. Dabei ist die Unterscheidung gerade nicht absolut gemeint, sondern als relative Unterscheidung bei gleichzeitiger Verbindung von positiver und negativer Form. Der positive und negative Begriff beinhalten eine inhärente Andersartigkeit, haben eine inhärente Beziehung zueinander (vgl. „Arbeit des Negativen“ bei Hegel[23]). Dieses Verständnis hat große Bedeutung für den späteren Mâdhyamika- und Mahâyâna-Buddhismus, zum Beispiel für die Interpretation des Herz-Sûtra. Falsch verstandene Deutungen absoluter Negationen haben dazu beigetragen, dass Nâgârjuna immer wieder als Nihilist missverstanden wurde.

Er wählt exemplarisch markante Begriffspaare, die sicher in seiner Zeit im Buddhismus häufig verwendet, aber wohl auch sektiererisch falsch verstanden wurden. Für das unzureichende Verständnis verwendet er die Formen der Negation und Destruktion und kennzeichnet damit die falsche absolutistische Sichtweise, die keine Veränderungen, Entwicklungen und Emanzipation zulässt. Ein solches isoliertes und erstarrtes Verständnis sollten wir auch heute im Westen besonders gründlich analysieren, wo der Individualismus aus den Fugen geraten ist und Fake News, ein hohler Materialismus und übersteigerter Egoismus um sich greifen. Das kann helfen, damit kein falsches Verständnis des Buddhismus aufkommt.

Ein solches Begriffspaar bilden auch die Formulierungen „nicht zur Ruhe kommen“ und „beglückendes Aufhören der wegführenden Fehlentwicklungen“, denn das Gleichgewicht zu finden, zur Ruhe zu kommen und den Mittleren Weg zu gehen, sind *zentrale Eckpunkte* des Buddhismus. Sie können aber nur verstanden werden, wenn die prozesshafte Wechselwirkung, das Werden und die Emanzipation einbezogen werden. Das heißt, dass wir in unserem Leben nicht zur Ruhe kommen, wenn wir von isolierten, dinghaften Phänomenen und ewigen unsichtbaren Substanzen ausgehen, denn dadurch entstehen Unruhe und Hektik, und die erkennbaren wechselwirkenden Veränderungsprozesse werden vernachlässigt oder verdrängt. Dies allerdings ist ein typisches Merkmal statischer und erstarrter Doktrinen, Weltanschauungen und Ideologien.

In der Präambel führen zwei Schlüsselbegriffe in das große Werk MMK ein: das „*wechselwirkende gemeinsame Entstehen*“ als konstruktive positive Aussage der buddhistischen Befreiung und des Neuanfangs sowie das „*Nicht-Entstehen*“ als Verharren und Festhalten an alten, verhärtenden und leidbringenden Mustern und Verhaltensweisen, welche die Befreiung und den Weg zur Erleuchtung verhindern.

Aber auch der Begriff „Nicht-Entstehen“ kann inhärent dialektisch verstanden werden[24], denn ohne wechselwirkende Beziehung zum positiven „Entstehen“ ist er absolut und unbrauchbar. Beide Male verwendet Nâgârjuna den Sanskrit-Begriff *utpada*, der „Entstehen“ bedeutet – einmal positiv in der Verbindung mit *sam*, was „zusammen“, „gemeinsam“ und „kombiniert“ heißt, also „gemeinsames Entstehen“, und einmal in der Form der *Negation*, die gewissermaßen die fehlende Entwicklung, das Nicht-Entstehen bedeutet. Nâgârjuna verneint auf diese Weise eine verengte dinghafte und erstarrte Vorstellung und Ideologie des isolierten Nicht-Entstehens von Phänomenen, die wirkliche Veränderungen und einen Prozesscharakter ausschließt.

Lebendiges Entstehen gelingt nur in Wechselwirkung und nicht isoliert allein aus sich selbst heraus. Die Wechselwirkung kann nur in zeitlichen, vernetzten Prozessen ablaufen. Dies ist ein unverzichtbares Verständnis der dynamischen Wirklichkeit und *flows* in der Welt, ganz gleich wie genau man sie im Detail oder als Ganzes analysieren und verstehen kann. Denn die Wirklichkeit von vernetzten Systemen, zum Beispiel von Ökosystemen und vom neuronalen Netz des menschlichen Gehirns, kann nach heutiger gesicherter Kenntnis nur durch rückgekoppelte Prozesse in Verbindung mit entsprechenden Strukturen sinnvoll beschrieben werden. Wechselwirkung ist daher für alles Lebendige typisch und charakteristisch. Eine Beschreibung der Wirklichkeit durch eindimensionales, unidirektionales „abhängiges Entstehen“, wie es bisher im Buddhismus bisweilen üblich war, ist eine verengte Sichtweise, die nach meiner Überzeugung manche Irrtümer zur Folge hatte. Mit diesem Paradigmenwechsel werden nun die Verständlichkeit, Klarheit und Wirkkraft des MMK nachhaltig verbessert.

Kapitel 1: Verlässliche Grundlagen des Buddhismus

Kausalität, Wechselwirkung, Wirkkraft und Frucht des Handelns

Hinführung

Gautama Buddha hat als einer der Ersten in der menschlichen Kultur konsequent die Möglichkeiten und Chancen jedes einzelnen Menschen aufgezeigt, durch psychologische Vernunft, eigene Initiative und eigenes Handeln aus seinen Schwierigkeiten, Problemen und Leiden herauszukommen und eine befreiende Entwicklung zu realisieren. Dabei werden keine höheren übernatürlichen göttlichen, mystischen oder absoluten Kräfte angerufen, sondern es geht um die selbst gestaltete Befreiung und Emanzipation des Menschen. Daher ist im Buddhismus die Kausalität von Verursachung und Wirkung – oder wie es oft heißt der Früchte – ganz zentral. Entsprechend sind die Schwerpunkte von Buddhas Lehre und Praxis Entwicklungsprozesse, das Abbauen von Blockaden und Hemmnissen und die großartige Möglichkeit, Erleuchtung durch eigene Kräfte und in Wechselwirkung mit anderen Faktoren zu erlangen. Das bedeutet, alle wesentlichen Hindernisse klar zu analysieren, Interaktionen zu erkennen und die Widerstände des Denkens, Fühlens und Handelns zu überwinden und aufzulösen, wobei der Kausalität von wirklichen Ursachen und Wirkungen in der jeweiligen Situation eine fundamentale Bedeutung zukommt. Wir müssen dabei von wechselwirkenden Beziehungen ausgehen, die in der Präambel bereits kurz, aber präzise formuliert sind. Bei solchen komplexeren rückgekoppelten Prozessen sind Spekulationen über Ursachen und Zusammenhänge genauso wie dogmatische Behauptungen ausgesprochen gefähr-

lich, man denke nur an den Geistesterror der Nationalsozialisten und des „Islamischen Staates“.

Außerdem muss klar zwischen sprachlichen Begriffen und Texten einerseits und der Wirklichkeit andererseits unterschieden werden: Begriffe deuten im besten Fall auf die Wirklichkeit hin, aber sie *sind nicht die Wirklichkeit* – so wie der Finger auf den Mond zeigt, aber nicht die Wirklichkeit des Mondes ist. Häufig suggerieren Begriffe sogar eine Wirklichkeit, die es gar nicht gibt. Dann zeigt der „Begriffsfinger“ auf gar nichts oder etwas Falsches, ist ohne Bedeutung, hat keine Relevanz und hat sich verselbstständigt und von der Wirklichkeit isoliert. Er ist nur hohle Pose ohne Bedeutung. Dieses Phänomen von Scheinwelten zeigt sich zum Beispiel in der Politik von Diktatoren, die die Presse und Medien ihres Landes beherrschen. Aber auch religiöse Machteliten neigen immer wieder zu einer solchen, manchmal dubiosen, Informationspolitik, sei es bewusst oder nicht. Gerade bei der Analyse von Kausalitäten und Ergebnissen ist daher Vorsicht geboten, aber sie ist von zentraler Bedeutung für verlässliche philosophische Aussagen.

An dieser Stelle ist auf ein schwerwiegendes philosophisches Problem hinzuweisen: Unsere westlichen und auch die vorbuddhistischen Weltanschauungen und Sprachen suggerieren oft, dass die Dinge und Phänomene der Welt eine *wahre absolute Ur-Bedeutung* wie einen *Ur-Kern*, ein *Ur-Wesen*, eine *Ur-Idee* oder einen *Ur-Grund* haben, die schon immer da waren und sich dann später in der konkreten Welt manifestieren. Sie seien dann erst durch erkennbare Merkmale in die sichtbare Realität eingetreten. Die Vernunft habe daher zu fragen, ob auch die Merkmale als unabhängige Entitäten schon immer da waren, um sich später mit dem Ur-Wesen zu verbinden. Die Ur-Wesen und Ur-Ideen seien also das Primäre, Wesentliche und Wahre, während die materielle sichtbare Welt sekundär und zudem unzuverlässig sei. Buddha und Nâgârjuna weisen solche Spekulationen und Ideologien entschie-

den zurück, da sie für Befreiungsprozesse eher schädlich sind. Solche Anschauungen sind meist offen oder latent fundamentalistisch.

Nâgârjunas Untersuchungen und De-Konstruktionen enttarnen im MMK häufig ontologische, absolute und doktrinäre Unterstellungen im Hinblick auf die zentrale buddhistische Lehre und deren Begriffe. Wir sind dabei allerdings auch an unsere Sprache gebunden, an Worte, Sätze und Texte und können nicht einfach aus der Sprache „aussteigen“, auch und gerade wenn wir uns von ontologischen Fälschungen lösen wollen. Das geht nur mit Sorgfalt und Achtsamkeit, wenn die „Ummantelungen“ der Begriffe mit falschen oder ungenauen Vorstellungen entfernt werden.

Es gibt auf der Erde kein sozialeres Wesen als den Menschen. Dafür sind Empathie und Unabhängigkeit von Dogmen ausgesprochen wichtig. Einsamkeit und Isolation sind dagegen ein wesentlicher Grund für Leiden, Elend und Schmerzen. Sie führen zu Depressivität und tief greifender Unzufriedenheit im Leben. Das Gefühl der Einsamkeit entsteht nach Erkenntnissen der Gehirnforschung in demselben Teilsystem des Gehirns, das für physische Schmerzen zuständig ist, nämlich dem Schmerzzentrum.[25]

Mit dem gemeinsamen Entstehen in Wechselwirkung (*pratitya samutpada*) und der Vermeidung von Extremen präzisiert Nâgârjuna in sehr markanter Weise das Zentrum der buddhistischen Lehre. In diesem ersten Kapitel des MMK untersucht er die Lehre der notwendigen oder hinreichenden Bedingungen der Kausalitäten mit dem Ansatz von *pratitya samutpada*, der in der Präambel als Fundament der folgenden Analysen vorgestellt wird. Ohne ein Mindestmaß an Klarheit über die kausalen Zusammenhänge des Leidens ist dessen Überwindung nicht möglich. Das Gleiche gilt umgekehrt für die Freude.

Ein weiteres Thema ist Nâgârjunas Kritik an einem absoluten und statischen Weltbild, das vom Glauben an unveränderliche, isolier-

te und ewige Entitäten geprägt war. Die Vertreter eines solchen Substantialismus wurden *Sarvastivadins* genannt. Diese Bezeichnung enthält die Sanskrit-Begriffe *sarva* für „alles“ und *asti* für „existiert“ oder „ist“. Kurz gesagt heißt das: Alles existiert dauerhaft in Form von abgegrenzten substanzhaften Entitäten. Danach bestehen die Dharmas auf Dauer und unveränderlich bis in die Ewigkeit, und wie aus Bausteinen sollte sich aus ihnen alles zusammensetzen. Zudem sollten diese Dharmas oder die aus ihnen zusammengesetzten Dinge und Phänomene allein *aus sich selbst* entstanden sein. Das alles ist jedoch nicht beobachtbar, nicht evident und wurde deshalb von Nâgârjuna als Illusion destruiert. Ein solches Weltbild verstand sich zwar als Buddhismus, war aber nach seiner Überzeugung grundsätzlich davon abgewichen, weil es die Entwicklungs- und Lernprozesse des Menschen nach dem Kausalprinzip nicht berücksichtigte und Wechselwirkungen und Interaktionen mit anderen Dharmas und zwischen den Menschen vernachlässigte oder ganz ausblendete.

Die Lehre des Substantialismus hat markante Ähnlichkeiten mit der alten griechischen Vorstellung von den Atomen, die unteilbar seien und aus denen sich alles Materielle der Welt zusammensetzen würde. Heute wissen wir, dass dies naturwissenschaftlich nicht haltbar ist, weil auch der subatomare Bereich immer weiter unterteilt werden kann, je weiter die Forschung voranschreitet. Man gelangt zu immer kleineren Elementarteilchen, die aber im eigentlichen Sinne gar keine materiellen Teilchen sind, sondern eher als *kurze Energie-Prozesse* oder Schwingungen verstanden werden können. Der bekannte Physiker Hans Peter Dürr sprach daher lieber von „Elementar-Prozesschen“ als von Teilchen.[26]

Eine weitere von Nâgârjuna kritisierte Lehrmeinung nahm an, dass es ein plötzliches radikales *Beenden* und plötzliches neues *Beginnen* der Dharmas in Form von Ereignissen aus dem Nichts geben würde. Die Vertreter dieser Richtung des Momentanismus hießen *Sautrantikas*. Aber abruptes zeitloses Beenden oder Begin-

nen ist mit fortlaufenden wechselwirkenden Prozessen der Wirklichkeit nicht vereinbar, sondern abstrakter unwirklicher Intellektualismus.

Der wichtige Begriff *Dharma* hat im Buddhismus vielfältige Bedeutungen, von denen drei fundamental sind. Sie werden in den verschiedenen buddhistischen Schulen und Sekten teils recht unterschiedlich interpretiert:

1) wahre Lehre (Buddha-Dharma),

2) die Wirklichkeit selbst,

3) elementare Dinge und Phänomene (Bausteine der Welt).

In den folgenden Versen analysiert Nâgârjuna zentrale Fragen des Buddhismus in Abgrenzung zu den beschriebenen spekulativen Weltbildern: Entstehen und Vergehen, Kausalität, wechselwirkende Faktoren, Wirkkräfte und schließlich die Frage nach den „Früchten“ buddhistischen Handelns und dessen Ethik.

Übersetzung und Erläuterung der Verse

> ***Vers 1.1***
>
> Es wird kein Seiendes (Ding, Phänomen) überhaupt irgendwo gefunden, das total aus sich selbst oder total aus etwas anderem heraus entstanden ist. Es wird auch nicht etwas gefunden, das sowohl total aus sich selbst als auch total aus einem anderen entstanden ist. Auch wird nichts irgendwo gefunden, das ohne Veranlassung und ohne Kausalität entstanden ist.

Damit falsifiziert Nâgârjuna die Doktrin des Substantialismus, die der altindischen Philosophie der Veden sehr ähnlich ist; ihre Grundlage bildet die unveränderliche Dauerhaftigkeit von Dingen und Phänomenen. Zuerst geht er auf die alte und in seiner Zeit wieder neu erstarkte Metaphysik ein, dass etwas ganz aus sich

entstanden sei. Dies sollte vor allem auf den Gott Brahman am Anfang der Welt zutreffen. Diese metaphysische Ideologie war in der vorbuddhistischen Zeit in Indien weit verbreitet.[27] Alles, was wir in der Wirklichkeit finden und wahrnehmen, entsteht und vergeht aber *mit Veranlassung und damit durch Kausalität* – meist Ursache genannt – im Rahmen der Wechselwirkung. Die Welt ist in Wechselwirkung entstanden.

Aus sich selbst entstandene, isolierte, unveränderliche und dauerhaft existierende Entitäten sind in unserer Welt laut Nâgârjuna nicht zu finden. Entsprechend gibt es auch kein Entstehen aus etwas anderem oder ein Entstehen isoliert aus sich selbst und zugleich aus einem anderen. Das ist die Theorie der totalen Identität und Differenz[28] isolierter Entitäten, die es in der Wirklichkeit nicht gibt. Eine Außenverursachung wurde in der vorbuddhistischen Zeit von dogmatischen Materialisten vertreten, die eine totale Determination durch absolute Naturgesetze behaupteten, denen sogar die Götter unterliegen sollten.[29] Buddha und Nâgârjuna warnen eindringlich vor derartigen spekulativen metaphysischen Philosophien, weil sie realitätsfremd sind und letztlich viel Leiden und Elend erzeugen.

Gegenwärtig kursieren in manchen esoterischen Gruppen wieder solche angeblichen Wahrheiten und Weltanschauungen. Viele glauben an das eigene Ur-Ich, das sich aus sich selbst entwickelt und vielleicht durch die Umwelt nur gestört und verzerrt wird. Außerdem gäbe es kosmische, einseitig wirkende Ur-Kräfte, die die Dinge und Phänomene dieser Welt erzeugen würden und von uns nicht beeinflusst werden könnten, denen wir einfach ausgeliefert seien. Im Sinne von Buddha und Nâgârjuna sind solche Spekulationen nicht wahr.

Nishijima Roshi interpretiert diesen Vers in Übereinstimmung mit Meister Dôgen als die Ablehnung des rein *Subjektiven*, des angeblich aus sich selbst agierenden Menschen, und außerdem als Ablehnung des rein *materiell Objektiven,* also dessen, was unabhän-

gig vom Menschen materiell vorhanden ist. Er verwendet dafür die Begriffe *Idealismus* und *Materialismus.* Nach Nishijima Roshi ist die Befreiung und Zufriedenheit der Menschen weder durch einseitigen Idealismus noch durch deterministischen Materialismus zu erreichen. Auch eine Kombination beider führt nicht weiter. Daher müssen Zufriedenheit beim *Handeln im Augenblick* und die eigene Emanzipation hinzukommen.

Am Ende des Verses betont Nâgârjuna, dass es in unserer Welt für alles Seiende immer eine wechselwirkende Veranlassung und Kausalität gibt. Scheinbar statische und isolierte Dinge und Phänomene sind nicht zu erkennen und ohne validen Bezug zur Wirklichkeit. Die fundamentale buddhistische Lehre der Kausalität in der Vernetzung kann nicht für isolierte Entitäten gelten, sondern nur für wechselwirkendes gemeinsames Entstehen und Vergehen.

> ***Vers 1.2***
> Es gibt vier wechselwirkende Faktoren:
> – Veranlassung oder Kausalität,
> – Stütze, zum Beispiel die äußere materielle Umgebung,
> – Abfolge, also ein fortlaufendes zeitliches Nacheinander,
> – und etwas Übergeordnetes.
> Ein fünfter wechselwirkender Faktor existiert nicht.

Nâgârjuna beschreibt die Wirklichkeit in unserer Welt durch vier verlässliche wechselwirkende Faktoren und nimmt damit Bezug zum Entstehen in Wechselwirkung, das er in der Präambel behandelt. Nach der Falsifizierung des Entstehens aus sich selbst oder aus dem anderen in Vers 1.1 erklärt Nâgârjuna in diesen Zeilen, dass bestimmte Zusammenhänge in der Wirklichkeit vorliegen, ohne die es keine *Veranlassung* oder Verursachung in der wechselwirkenden Welt und beim Menschen geben kann. Jeder Pro-

zess und jede Vernetzung bedarf einer gewissen Umgebung oder einer Situation, die er als *Stütze* bezeichnet.

Schließlich laufen in der sich ständig verändernden Welt zeitliche Prozesse unaufhaltsam und ohne Unterbrechung nacheinander ab. Das ist mit *Abfolge* gemeint. Außerdem nennt Nâgârjuna *übergeordnete Bedingungen und Einflüsse*, die zum Beispiel in der modernen Sozialwissenschaft mit dem Begriff *Sinn* bezeichnet werden.[30] In jeder Gruppe und bei jedem Menschen sind derartige übergeordnete Richtlinien, Regeln und Bedingungen zu finden. Besonders deutlich ist dies bei religiösen Menschen und Gruppen, die einem bestimmten Glauben folgen.

Obgleich in verschiedenen buddhistischen Theorien, die im späteren Abidharma philosophisch vielschichtig analysiert und systematisiert sind, erheblich mehr Faktoren und Bedingungen, nämlich bis zu 100 und mehr, aufgeführt werden, sagt Nâgârjuna eindeutig, dass es für ihn keinen fünften Faktor gibt. Nishijima Roshi bezeichnet die Faktoren in diesem Sinne als verlässliche Tatsachen der Wirklichkeit (*reliable facts*).

> ***Vers 1.3***
> Denn ein isoliertes, nur *aus sich selbst* heraus gewordenes Seiendes wird für die *wechselwirkenden Faktoren* in der Welt *nicht gefunden.*
> Ein total aus sich selbst gewordenes Seiendes ist also nicht auffindbar und nicht evident. Es wird auch nicht ein Seiendes gefunden, das nur von *einem anderen* isolierten Seienden existiert.

Hier wird das Grundprinzip des ersten Verses auf die Elemente der Welt, die Dharmas, angewendet: Total isolierte unveränderliche Dharmas ohne Wechselwirkung und kausale Verknüpfung sind laut Nâgârjuna nicht auffindbar. Er benutzt den Sanskrit-Begriff *svabhâva,* dessen wörtliche Übersetzung „aus sich selbst heraus gewordenes Seiendes" lautet. Dieses Seiende wurde sta-

tisch und isoliert, ja sogar absolut verstanden und steht in der gesamten Lehre des MMK für ein falsches Verständnis des Buddhismus. Wir haben im Deutschen dafür keinen direkt entsprechenden Begriff, das heißt, dass es sich für uns um eine neue Bedeutung handelt. Deshalb sind bei der Interpretation große Sorgfalt und Vorsicht geboten, sonst können wir wichtige Aussagen des MMK überhaupt nicht oder nicht richtig verstehen.

Nâgârjuna bezeichnet mit *svabhâva* etwas in dieser Welt, das zwar in irgendeiner Weise geworden und entstanden ist, aber ganz auf sich selbst bezogen, isoliert und auf sich begrenzt ist. Dieses Etwas hat demnach *keine Wechselwirkung*, sondern Statik, Unbeweglichkeit und Dauerhaftigkeit. Auf der Suche nach einer semantisch angemessenen deutschen Bezeichnung für dieses Etwas könnte man den Ausdruck „unabhängiges selbst-gewordenes Seiendes“ verwenden. Das ist aber eine sehr sperrige Formulierung, obgleich sie die Semantik von *svabhâva* recht genau treffen würde. Ich möchte daher verkürzt den Begriff „unsichtbares substanzhaftes Seiendes“ verwenden.

Nâgârjuna macht hier ganz deutlich, dass ein solches unabhängiges Substanz-Seiendes in der Wirklichkeit nicht evident ist und nicht gefunden werden kann. Es würde dem gemeinsamen Entstehen in Wechselwirkung und generell Buddhas Lehre der Veränderung und Emanzipation des Erkennbaren radikal widersprechen. Bereits in der Präambel wird eindeutig gesagt, dass alles in der Wirklichkeit gemeinsam in Wechselwirkung entsteht. Wenn dagegen alle Entitäten isoliert aus sich selbst vorhanden wären, könnte es überhaupt keine Beziehungen der Entitäten untereinander geben, sodass die Wechselwirkung ausgeschlossen wäre. Dann wäre unser Leben unveränderlich, und die Überwindung von Leiden, Elend und Schmerzen sowie die Befreiung und Emanzipation wären nicht möglich. Es gäbe dann auch kein Erwachen, keine Erleuchtung und keine Transformation der menschlichen Persönlichkeit.

> ***Vers 1.4***
> *Handlungen und Wirkkräfte* sind einerseits *nicht* total mit wechselwirkenden Faktoren ausgestattet. Andererseits sind die Handlungen und Wirkkräfte aber *mit* wechselwirkenden Faktoren ausgestattet, wenn auch nicht total.
> *Wechselwirkende Faktoren existieren* so einerseits ausgestattet *mit Wirkkräften* und Handlungen. Und sie sind andererseits *nicht mit Wirkkräften* und Handlungen *ausgestattet. Beides gilt jeweils nicht in Totalität.*

Das heißt, dass Wirkkräfte des Handelns die wechselwirkenden Faktoren beeinflussen können, aber nicht mit ihnen identisch sind. Beide haben also eine gewisse Unabhängigkeit, es besteht keine totale Differenz und keine totale Identität: Wir können durch unser Handeln aktiv auf vernetzte Systeme der Selbststeuerung einwirken, damit steuern wir selbst unseren Buddha-Weg.

Nur auf den den ersten Blick scheint der Vers in sich widersprüchlich zu sein: Handeln sei weder total *mit* noch *ohne* Wechselwirkung kausal gebunden. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass das nicht der Fall ist, denn unser Handeln ist gerade auch unsere mögliche Freiheit der Selbststeuerung. Nâgârjuna behandelt die Frage, wie aktives Handeln und geistige Aktivitäten mit dem bisher Dargestellten und den wechselwirkenden Faktoren zusammenhängen. Die Formulierung, dass die Kausalität der Wirkkräfte mit wechselwirkenden Faktoren sowohl besteht als auch nicht besteht, bedeutet meines Erachtens, dass die Kausalität über eine Eigenständigkeit verfügt, also nicht durch das System der wechselwirkenden Faktoren total determiniert ist. Die Extreme der absoluten Freiheit und der absoluten Determiniertheit werden von Nâgârjuna demnach ausgeschlossen. Unsere Wirkkräfte treten in Wechselwirkung mit den vernetzten Systemen der Welt und können Ergebnisse und gute oder schlechte

„Früchte“ erzeugen, zum Beispiel die Überwindung des Leidens und die Emanzipation von falschen Bindungen.

Es besteht eine relative, aber nicht totale Unabhängigkeit, aber auch eine relative Verbindung zwischen aktivem Handeln und dem in sich vernetzten und wechselwirkenden System. Durch unsere eigene Einwirkung mit Handeln und gewollten Veränderungen ergibt sich für uns ein „gemeinsames Gelingen in Wechselwirkung“ – und damit ein gutes Leben. Dieser Zusammenhang ist ein zentraler Schlüssel des Buddhismus: Wir Menschen haben eine relative Freiheit und Möglichkeit zur Emanzipation unseres Körper-und-Geistes durch unser Handeln und können zum Beispiel Heilvolles bewirken und Unheilvolles verhindern. Aber wir können nicht unsere gesamte Umwelt schlagartig verändern, sondern haben das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung zu beachten. Nâgârjuna vertieft diese wichtigen Erkenntnisse an mehreren Stellen im MMK.

Besonders stark ist diese Thematik im Zen-Buddhismus ausgeprägt, bei dem das *Handeln im Augenblick* das zentrale Moment des Lebens auf dem Weg zur Wahrheit ist. Reden, Schreiben und Denken kann man vieles, das utopisch, illusionär oder ideologisch sein kann, aber das Handeln im Augenblick ist eine sehr hohe Stufe der Wirklichkeit und der Freiheit. Dabei ist die Trennung von Subjekt und Objekt unwirksam und aufgehoben; das ist die Überwindung des Dualismus. Es besteht dann eine relative Unabhängigkeit von den Bedingungen des Lebens, und genau dies ist die Freiheit und Aufgabe des Menschen. Ein erleuchteter Mensch hat diesen Freiheitsraum zu einem Maximum erweitert. Wenn das Leben durch andere Menschen oder Gegebenheiten vollständig determiniert und festgelegt ist, kann man sich nicht entwickeln und ist unfrei. Dies führt immer zu Schmerzen und Leiden.

Allerdings gibt es weder die absolute Freiheit noch die totale Abhängigkeit im Leben, aber immer gibt es kreative Momente der Freiheit und Entscheidung, um den Mittleren Weg zu gehen. Wir

sollten die Kraft zur Selbststeuerung mit Ausdauer entwickeln und die Befreiung verwirklichen. Darauf kommt Nâgârjuna in den folgenden Kapiteln des MMK immer wieder zu sprechen.

> ***Vers 1.5***
> Es heißt: „Wechselwirkend mit den Faktoren entsteht etwas.“ Diese genannten wechselwirkenden Faktoren sind gewiss solche des Entstehens.
> Solange aber nichts entsteht, gibt es auch keine wechselwirkenden Faktoren.
> Wie ist das zu verstehen?

Die genannten Faktoren sind keine isolierten, unabhängigen Entitäten, sondern kennzeichnen die Interaktion und Wechselwirkung im Prozess des Entstehens.

Nâgârjuna setzt in diesem Vers seine Argumentation aus der Präambel fort, dass Entstehen und Werden charakteristisch für die Wirklichkeit sind. Dabei wirken die einzelnen Faktoren zusammen und gerade dadurch wird komplexes Entstehen möglich. Wenn man dagegen von einem statischen Weltbild ausgeht, in dem nichts entsteht, ist es auch sinnlos, von wechselwirkenden Faktoren und Bedingungen zu sprechen. Diese Doktrin eines statischen Weltbildes wurde von Nâgârjuna bereits destruiert. Mit diesem Vers hat er eine Kernaussage für das gesamte MMK geleistet und sich in aller Klarheit von einem statischen, erstarrten und spekulativ-metaphysisch geprägten Weltbild des Buddhismus distanziert. Abschließend fordert er uns mit seiner Frage auf, eigenständig und reflektierend seinen Ausführungen nachzugehen.

Der Philosoph Gadamer hat darauf hingewiesen, dass kein *wahres Gespräch* entsteht und auch nicht von der Gegenwart in die Zukunft offen ist, wenn die Ergebnisse vorher festgelegt sind. Dann gäbe es keine Wechselwirkung, keine Freiheit und keine Kreativität. Es sollte auch zeitlich möglichst nicht begrenzt sein. In der Tat ist ein gutes Gespräch das beste Beispiel für gelungene

Wechselwirkung und Empathie. Durch Machtansprüche, Überheblichkeit, Stolz, Ich-Bezogenheit und Egoismus, aber auch und gerade durch dogmatische statische Weltanschauungen und Doktrinen würde es unmöglich gemacht werden.

> ***Vers 1.6***
> Ein wechselwirkender Faktor passt eben weder für ein bereits dauerhaft existierendes und unabhängiges Ziel noch für ein nicht-existierendes Ziel.
> Wer sollte den wechselwirkenden Faktor für ein nicht-existierendes Ziel haben? Und wozu sollte es einen solchen Faktor für ein bereits existierendes Ziel geben?

Zwecke und Ziele, die wir uns setzen, sind keine isolierten unabhängigen Entitäten, sondern machen nur durch Wechselwirkung und kausale Beziehungen Sinn. Sie sollten nicht unveränderlich, absolut und statisch, sondern zusammen mit der tatsächlichen konkreten Situation flexibel sein.

Nâgârjuna greift nun die wichtige Frage nach Zielen, Zwecken und Ergebnissen in unserem Leben auf, also auch nach unserem eigenen Sinn des Lebens und unserem Lebenszweck. Es geht dabei außerdem um den Willen, das Leben zu planen, zu gestalten und zu verändern. Aber er lehnt es ab, dass es irgendein isoliertes angestrebtes Ergebnis ohne Zusammenhang mit uns selbst und mit der Umwelt geben würde.

Wenn alle Dinge und Phänomene nach einer absoluten statischen Philosophie dauerhaft und unveränderlich existieren würden und aus sich selbst heraus festgelegt wären, müsste dies auch für Ziele und Ergebnisse gelten. Daraus ergibt sich die eigenartige Schlussfolgerung, dass Ergebnisse und Ziele isoliert, dauerhaft, unveränderlich und unsichtbar vorhanden sein müssten, also nicht durch Beobachtung erkennbar wären (Doktrin des Substantialismus). Sie müssten in irgendeiner Weise als fertige Entitäten zu den wechselwirkenden Faktoren hinzukommen oder bereits in

ihnen enthalten sein. Das ist nicht überzeugend und würde die Determiniertheit des Lebens auf Dauer verfestigen.

Wer tragende Entscheidungen in seinem Leben treffen will, muss selbstverständlich Ziele haben und zu guten Ergebnissen kommen. Die Ziele dürfen allerdings nicht im krassen Widerspruch zueinander stehen, weil das zu Verunsicherungen und Handlungsunfähigkeit führt. Sie dürfen auch nicht vordergründig, ohne Ethik und nur zum eigenen Vorteil bestimmt sein, und wir sollten uns nicht voreilig auf unklare und unerreichbare Ziele festlegen, denn das führt zu herben Enttäuschungen.

Je grundsätzlicher die eigenen Veränderungs- und Lernprozesse angelegt werden, desto weniger lassen sich enge, zu konkrete Ziele und deren Ergebnisse bestimmen. Ziele und Ergebnisse werden bewusst oder unbewusst von uns selbst gesetzt, sie sind keine vorher existenten Fakten in der Wirklichkeit. Meist geht es eher um eine Richtung, in die wir uns entwickeln wollen. Ein typisches negatives Beispiel wäre die übermäßig starke Fixierung auf das Ziel der *Erleuchtung*, was häufig zu illusionären vordergründigen Erwartungen führt. Das Ziel stimmt dann gerade nicht mit dem wirklichen Erleben der Erleuchtung überein, weil man vorher noch nicht die notwendige Klarheit und keine Erfahrung haben kann. Erleuchtung ist anders, als man sie sich romantisch erträumt.

Dôgen sieht das Hauptziel des Lebens in der *Suche nach der Wahrheit und deren Verwirklichung*. Er meint aber *keine absolute* Wahrheit, sondern das Gegenteil von Verblendung, Dumpfheit und falscher Sichtweise. Ein solches Ziel ist in der Tat eher allgemein gehalten, aber dadurch auch leistungsfähig, um sich in verschiedensten Lebenssituationen gut entwickeln und bewegen zu können. Dann gibt es auch keine Rückschläge, Misserfolge und Fehlleistungen, sondern gute Lernprozesse auf dem Weg der Mitte, der nicht linear und unidirektional verläuft. Wir haben laut Buddha das Potenzial zum Erwachen und zur Erleuchtung, aber

ein Potenzial ist kein Ding und keine Entität, sondern die *Verwirklichung je im Augenblick*. Die Erleuchtung ereignet sich, wenn die wechselwirkenden Faktoren genauso im Augenblick da und wirksam sind.

> ***Vers 1.7***
> Was bedeutet es, wenn sich weder ein existierendes, noch ein nicht-existierendes Dharma (Ding oder Phänomen) entfaltet? Und wie entfaltet sich ein zugleich existierendes und zugleich nicht-existierendes Dharma?
> Wie passt das zusammen mit einer solchen sich entfaltenden Kausalität, die auf diese Weise existiert?

Wenn man annimmt, dass Dinge und Phänomene als Entitäten dauerhaft und unveränderlich existieren, macht eine einwirkende Veranlassung oder Kausalität keinen Sinn. Das gilt für alle vier logisch möglichen Alternativen der Dharmas.

In diesem Vers geht es zunächst um die Frage, wie sich ein Dharma, also ein Ding oder Phänomen, entfalten kann und wirklich entfaltet. Nâgârjuna stellt fest, dass alle möglichen logischen Varianten der Existenz des Dharma sich nicht entfalten, das heißt, dass die Dharmas nicht fähig zur Veränderung und Entfaltung sind. Damit bezieht er sich auf die Doktrin eines unveränderlichen und statischen Weltbildes (Substantialismus).

Der zweite Teil behandelt die Frage, wie auf solche Dharmas eingewirkt werden kann, welche Beziehung zu einem Ereignis der Veranlassung und Kausalität besteht und welcher Zusammenhang der Dharmas mit den Funktionen von Veranlassung, Verursachung und Kausalität zu beobachten ist. Dass es zu einem nicht-existierenden Dharma keine Beziehung der Kausalität geben kann, leuchtet sicher jedem ein. Aber auch bei einem existierenden, jedoch absoluten unveränderlichen Dharma ist dies nicht möglich.

Die Kausalität und der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen gehören zu den zentralen Lehren des Buddhismus, für eine Doktrin der unveränderlichen Dharmas sind sie nicht gültig. Nâgârjuna widerlegt in seiner Argumentation absolute Ur-Einheiten und die isolierte Existenz der Dharmas. Sie können sich in der Wirklichkeit gar nicht entfalten und sind in der wirklichen Welt nicht vorzufinden. Verändernde und verursachende Faktoren hätten überhaupt keinen Einfluss auf solche Dharmas. Daraus folgert er, dass es sie nicht geben kann und dass eine solche Vorstellung für die buddhistische Befreiungslehre kontraproduktiv wäre.

> ***Vers 1.8***
> Es wird aufgezeigt, dass ein so unveränderliches existierendes Dharma, Ding oder Phänomen, keine Stütze als wechselwirkenden Faktor hat.
> Woher soll wiederum eine Stütze kommen, wenn das Dharma keiner Stütze bedarf, also isoliert und unveränderlich ist?

In diesem Vers wird die sogenannte stützende Bedingung der Umgebung und Umwelt behandelt. Nâgârjuna knüpft hier an den zweiten Vers an und untersucht die wechselwirkenden Faktoren sowie deren Bedingungen und Funktionen eingehender. Wenn die Dharmas wie in der bereits von ihm falsifizierten Doktrin des Substantialismus als absolut existierend, unveränderlich, isoliert und aus sich selbst entstanden gedacht werden, sind stützende Faktoren bedeutungslos. Sie machen nur Sinn, wenn die Dharmas als veränderlich und wechselwirkend verstanden und erfahren werden. Stütze und Dharma sind wechselseitig verbunden. Ein isoliertes Dharma bedarf keiner Stütze.

> ***Vers 1.9***
> Es ist nicht möglich, dass die Dharmas zur Ruhe kommen, wenn sie gar nicht entstanden sind.
> Entstehen und Zur-Ruhe-Kommen haben keinen trennenden Zwischenraum, sondern sind verbunden.
> Und welchen wechselwirkenden Faktor gibt es in etwas, das zur Ruhe gekommen ist?

Wenn etwas zur Ruhe gekommen ist, hat die Wechselwirkung des Entstehens und Vergehens keine Bedeutung mehr. Aber zwischen Entstehen und Zur-Ruhe-Kommen gibt es ein Andauern und damit eine Verbindung. Entstehen und Zur-Ruhe-Kommen folgen nicht direkt aufeinander. In diesem Vers steht der bedingende wechselwirkende Faktor der prozesshaften *Folge von Ereignissen*, die keine Unterbrechungen haben, im Mittelpunkt.

Wenn die Dharmas als schon immer existent gedacht werden, kann ein Zusammenhang zu prozesshaften Veränderungen nicht hergestellt werden, es kann dann *keine zeitlich zusammenhängende Abfolge* von ihnen geben. Wer derartige statische Eigenschaften dieser Welt und des Menschen annimmt, kann keine praktische Lebensphilosophie der Befreiung, der Weiterentwicklung oder gar der Erleuchtung begründen und steht nicht zuletzt in krassem Widerspruch zu dem, was beobachtet werden kann. Ohne Prozesse und Wechselwirkungen gibt es auch keine Abfolge von Zuständen, zum Beispiel bei der Interaktion und beim Dialog zwischen Menschen. Bei der Weltanschauung des Momentanismus sind prozesshafte Vorgänge ebenfalls ausgeschlossen, da er eine zeitliche Abfolge von Ereignissen ohne Andauern der Dharmas behauptet. Dieses Problem wird in einem späteren Kapitel noch genauer untersucht.

Der Buddhismus lehrt eine Abfolge von Dharmas, die sich verändern und nacheinander entstehen, bestehen bleiben und wieder vergehen.

> ***Vers 1.10***
> Es wird keine unveränderliche Existenz des Seienden in der Welt gefunden. Sie müsste nicht aus sich selbst entstanden sein, um wirklich zu sein.
> Dann ist aber Folgendes *nicht* möglich: „Wenn dieses unveränderlich existiert, dann wird jenes".

Etwas unveränderlich Existierendes kann nicht werden und nicht entstehen. Die Wirklichkeit von Dharmas, die aus sich selbst entstanden seien, wurde bereits falsifiziert.

In diesem Vers stellt Nâgârjuna die Unmöglichkeit dar, dass eine als absolut angenommene dauerhafte Existenz mit dem buddhistischen Ansatz des Entstehens, Andauerns und Vergehens, also der Weiterentwicklung, zusammenpasst. Wie bereits in der Präambel deutlich gemacht wird, entsteht und vergeht auf dieser Welt alles gemeinsam und vernetzt in Wechselwirkung. Diese Grundannahme ist die notwendige Voraussetzung für alle Lern-, Befreiungs- und Erleuchtungsprozesse.

> ***Vers 1.11***
> Es existiert keine isolierte, unabhängige Frucht aus den wechselwirkenden Faktoren, die getrennt oder verbunden sind.
> Wie könnte aber aus wechselwirkenden Faktoren etwas werden, das nicht schon als Entität in ihnen enthalten ist?

Das wäre nur möglich, wenn man isolierte unveränderliche Entitäten annimmt. Hier wird die zentrale buddhistische Lehre der Ergebnisse und Früchte unseres Handelns angesprochen: Gutes Handeln bringt gute Früchte, und schlechtes Handeln bringt schlechte Früchte. Das Thema ist also die Verbindung zwischen Handeln, Ergebnis, Verantwortung und Ethik.

Dazu gab es zur Zeit Nâgârjunas vor allem zwei Doktrinen: Die Frucht sei schon vorher als Entität fertig und identisch in den be-

dingenden Faktoren enthalten, oder sie sei total getrennt und verschieden von diesen Faktoren. Beide Doktrinen basieren auf der Vorstellung unveränderlicher dinghafter Früchte und werden von Nâgârjuna verworfen. Solche Ur-Früchte wären nicht mit dem Handeln verknüpft, sie könnten weder entstehen, sich verändern noch vergehen. Derartige Vorstellungen werden von ihm durch den Ansatz der Wechselwirkung ersetzt. Dieser entspricht der beobachtbaren Wirklichkeit, in der es isolierte unveränderliche Entitäten nicht gibt. Totale Identität und totale Differenz sind Extreme, die mit der Realität nicht übereinstimmen.

In der buddhistischen Lehre hat die Frucht auch eine besondere Bedeutung im Zusammenhang mit dem Karma. In einem vereinfachten volksbuddhistischen Modell der Wiedergeburt kommt dem Menschen die Frucht des vorangegangenen Handelns direkt zugute oder sie belastet ihn. Es wird gelehrt, dass ein Mensch, der es in diesem Leben gut hat und zum Beispiel wohlhabend und gesund ist, sich dieses gute Karma in einem früheren Leben erarbeitet hat. Wer ein schweres Leben hat und arm sei, habe ein schlechtes Karma und könne das kaum ändern. Entsprechend gilt, wer in diesem Leben moralisch minderwertig handelt, wird danach im nächsten Leben ein schlechtes Karma mitbringen und Probleme haben. Auch bei dieser Vorstellung hat die Frucht etwas Dinghaftes. Nâgârjuna lehnt dieses simple Modell ab.

Allerdings besteht bei der Frucht zweifellos eine enge Verbindung zum Handeln und zur Ausgangslage, also zu den Bedingungen und Wechselwirkungen der gesamten Situation. In diesem Vers stellt Nâgârjuna die äußerst wichtige Frage, wie eine solche Verbindung und ein solcher Zusammenhang wirken können. Er betont, dass in den vier wechselwirkenden Faktoren – sie mögen einzeln oder miteinander kombiniert vorhanden sein – keine unveränderliche Frucht als isolierte Substanz oder Entität existiert.

Auch Nishijima Roshi hat eine relativ kritische Einstellung zum Konzept einer Frucht. Er sagt, das Handeln selbst sei das Wichtige

und die Wirklichkeit. Das Ergebnis, die Frucht, ergibt sich demnach wie von selbst aus dem Handeln, und wer klar im Handeln ist, benötigt keine Vorstellung von einer konkreten verdinglichten oder gar vorher existenten Frucht. Dadurch würde das angestrebte Ergebnis nur verschlechtert, und es würde sich sogar die Frage stellen, ob es ein dinghaftes absolutes Ergebnis überhaupt in der Wirklichkeit gibt. Überdies entstehe die Vorstellung eines Ergebnisses oder einer Frucht im menschlichen Denken als Vergleich mit einem vorherigen Zustand, insofern sei die Frucht ebenfalls das Ergebnis des Denkens und keine Wirklichkeit. Ich folge ihm insoweit, dass die Fixierung auf das Ergebnis, auf die Frucht, wenig sinnvoll ist und sogar das Handeln selbst beeinträchtigt oder unmöglich machen kann.

> ***Vers 1.12***
> Sodann müsste sich danach auch eine nicht existierende und damit nicht wirkliche Frucht aus diesen wechselwirkenden Faktoren entwickeln.
> Weswegen setzt sich die Frucht nicht auch von nicht wechselwirkenden Faktoren her in Gang?

Eine Frucht oder ein Ergebnis ist ohne verursachende Kausalität und Wechselwirkung nicht möglich. Und eine nicht existierende Frucht gibt es natürlich nicht.

Nâgârjunas Argumentation erscheint recht kompliziert und schwer verständlich. Er spricht hier von einer Frucht, die sich wirklich aus den einwirkenden Faktoren entwickelt, die also nicht im Sinne einer Doktrin schon immer existiert haben soll. Denn auch für die Frucht gilt der erste Vers dieses Kapitels, dass sie nicht aus sich selbst entstanden sein kann. Eine Frucht entwickelt sich schlicht und einfach aus den wechselwirkenden Prozessen und Faktoren, und ohne diese Faktoren kann es keine Frucht geben. Demgegenüber ist eine als vorhandene oder nicht vorhandene Entität gedachte Frucht ohne Bedeutung.

> ***Vers 1.13***
>
> Eine wahre Frucht ist aus den wechselwirkenden Faktoren gemacht. Und diese *Faktoren sind nicht aus sich* selbst gemacht.
> Welche Frucht entwickelt sich überhaupt, die *nicht aus sich selbst* gemacht ist, also wirklich ist. Wie ist diese Frucht aus wechselwirkenden Faktoren gemacht?

Das heißt, dass bei rechter Sichtweise die Frucht in Wechselwirkung und durch Kausalität entsteht und nicht isoliert aus sich selbst entstehen kann. Dann sind auch die wechselwirkenden Faktoren wirklich.

Diese Aussagen stellen die Beziehung zwischen einer realen Frucht und den realen wechselwirkenden Faktoren her. Sie sind als Fragen an die Leser formuliert: Welche wirkliche Frucht kann es geben? Kann es eine als Substanz isolierte, unveränderliche Frucht sein? Und welche wirklichen wechselwirkenden Faktoren gibt es? Die unwirkliche Frucht und die unwirklichen Faktoren sind dadurch gekennzeichnet, dass sie aus sich selbst entstanden und gemacht sein sollen. Wie schon im ersten Vers erklärt wird, ist das unmöglich. Eine als unveränderlich gedachte isolierte und aus sich selbst gemachte Frucht kann nicht aus wirklichen Faktoren entstehen. Eine solche Frucht ist in der Wirklichkeit nicht zu finden. Nâgârjuna stellt fest, dass eine Frucht, wie sie in der Wirklichkeit beobachtet werden kann, durchaus aus den wechselwirkenden Faktoren entsteht, aber dann ist sie nicht isoliert, absolut und unveränderlich wie eine Entität.

Damit kommt er zur zentralen Frage, die er im MMK von verschiedenen Perspektiven aus behandelt: Welche Kausalität zwischen unserem Handeln und dem, was es bewirkt, ist in der Wirklichkeit zu beobachten? Er wird darauf zum Beispiel in den Kapiteln über Akteur und Handeln, über das Karma und die Vier Ed-

len Wahrheiten, über die Leerheit und das Nirvâna noch ausführlicher eingehen.

> ***Vers 1.14***
>
> Deswegen wird keine isolierte absolute Frucht erkannt, ganz gleich, ob sie aus wechselwirkenden realen Faktoren gemacht oder nicht aus wechselwirkenden Faktoren gemacht ist.
> Wenn aber eine Frucht etwas Nicht-Seiendes ist, fragt sich: Woher gibt es dann überhaupt wechselwirkende Faktoren und das Gegenteil, die nicht-wechselwirkenden Faktoren?

Eine solche Frucht als substanzhaft Seiendes kann nicht erkannt werden. Eine wirkliche Frucht ist unauflösbar mit wirklichen wechselwirkenden Faktoren verbunden. Sie ist keine isolierte dauerhafte Entität, wie die altindischen Veden besonders für die Folge der Wiedergeburten lehrten.

Nâgârjuna sagt hier, dass überhaupt keine isolierte unveränderliche substanzhafte Frucht in der Welt erkannt werden kann. Dementsprechend ist auch die Frage nach der Beziehung zu den vorhandenen oder nicht vorhandenen wechselwirkenden Faktoren sinnlos. Damit kommt er zum Resümee des ersten Kapitels, dass die buddhistischen Früchte, zum Beispiel die wirkliche Erleuchtung und die wirkliche Überwindung des Leidens, in der lebenden Wechselwirkung entstehen und nicht in irgendeiner Weise schon immer existieren oder in Zukunft unverändert existieren werden, denn dann wären sie unveränderliche, unverbundene Entitäten, die nicht der Wirklichkeit entsprechen und keinen Bezug zur Befreiung und Emanzipation des Menschen haben.

Die metaphysische absolute Weltanschauung, aus der eine solche unveränderliche Ewigkeit der Früchte abgeleitet werden könnte, geht von der angenommenen Wirklichkeit bereits vorhandener unveränderlichen Ur-Ideen, Ur-Wesen bzw. Ur-Dharmas aus. Aus

diesen unsichtbaren Substanzen würden nach dieser Doktrin die sichtbaren konkreten Dinge und Phänomene dieser Welt hervorgehen, sie wären als innere Substanz bereits in den verschiedenen Manifestationen enthalten, aber das ist unmöglich.

Eine solche ontologische Weltanschauung mag zwar intellektuell interessant sein für die philosophischen Fragen „Was ist?“ und „Was existiert?“ oder das Gegenteil „Was ist nicht?“ und „Was existiert nicht?“. Laut Buddha und Nâgârjuna hat dies für unseren Befreiungs- und Emanzipationsprozess jedoch keine oder nur eine untergeordnete Bedeutung. Es handelt sich dabei um Extreme, die weder Wichtiges über die erfahrbare und beobachtbare Wirklichkeit aussagen, noch die Grundlage für Erweiterungs- und Entwicklungsprozesse des Menschen sein können. Nach Buddhas Lehrrede für Kaccâna (siehe Kapitel 2 des vorliegenden Buches) führt eine solche falsche Sichtweise zur „ganzen Masse des Leidens“.

In seiner typischen Argumentationsweise stellt Nâgârjuna abschließend fest, dass eine Frucht mit substanzhaftem, unveränderlichem Charakter nicht erkannt werden kann. Dies sei unabhängig davon, ob es wechselwirkende Faktoren gebe oder nicht, aus denen sie gemacht werden oder sich entwickeln könnte. Obgleich es also die in der Wirklichkeit beobachtbaren und erfahrbaren wechselwirkenden Faktoren gibt, kann es eine solche substanzhafte und quasi dinghafte Frucht nicht geben. Vor diesem Hintergrund ist bei dem Begriff „Frucht“ genau zu hinterfragen, ob er etwas dinghaft Abgegrenztes suggeriert, das man isoliert transportieren und weitergeben kann, nachdem die Frucht einmal gewachsen und gereift ist, und ob dies auf das Ergebnis des menschlichen Handelns überhaupt zutrifft oder ein zu simples Modell ist.

Ergebnis

Für unseren Weg der Befreiung benötigen wir verlässliche Fakten und Grundlagen über die Wahrheit des Lebens, sonst folgen wir irgendwelchen spekulativen Versprechen, die nicht einzulösen sind und werden enttäuscht. Diese Grundlagen für Wahrheit und Ethik finden wir bei Buddha und Nâgârjuna. Sie verstehen die Wirklichkeit als gemeinsames Entstehen in Wechselwirkung und bauen darauf den Weg des Menschen als Prozess der Befreiung, Emanzipation und Weiterentwicklung auf. Dazu gehört auch die Meditation, zum Beispiel des Zazen: die Entleerung des Geistes von Störungen durch Denken, Gefühle, Willen und Planungen, also auch von Verhärtungen, Vorurteilen und schädlichen Doktrinen.

Im ersten Kapitel des MMK widerlegt Nâgârjuna überzeugend verschiedene Dogmatisierungen, naiven Volksbuddhismus, Populismus und unnötige intellektuelle Verwirrungen. Es bildet die Grundlage für seine folgenden scharfsinnigen Analysen. Er möchte der doktrinären Erstarrung des Buddhismus seiner Zeit entgegentreten, enttarnt mit großer Lebenserfahrung und präziser Gedankenführung die Fehlentwicklungen und schafft Raum für neue fruchtbare Entwicklungen. Aus meiner Sicht geht er dabei als De-Konstruktivist[31] vor: Er destruiert verzerrte und unklar gewordene Begriffe und Vorstellungen, um anschließend konstruktiv eine bereinigte und klare buddhistische Lehre und Praxis vorzulegen. Dies war in seiner Zeit umso wichtiger, weil ein wiedererstarkender absolutistischer Glaubens-Brahmanismus, der von der authentischen Lehre der Befreiung und Emanzipation eklatant abgewichen war, nach einer gewissen Integration von bestimmten buddhistischen Elementen den Buddhismus selbst unter Druck setzte.

Der falsche Glaube, dass irgendetwas in der Welt total aus sich selbst entstanden sei, wird durch die Realität nicht bestätigt. Alles

entsteht in Wechselwirkung und ist miteinander vernetzt. Es gibt kein magisches Ur-Entstehen aus sich selbst. Dies wird eindeutig durch die heutige Psychologie und Gehirnforschung nachgewiesen. Zu den vier Faktoren dieser Wechselwirkungen zählen die kausale Veranlassung, dass überhaupt etwas Bestimmtes passiert, Stützen (zum Beispiel der materiellen Umgebung), die zeitliche Abfolge der Prozesse und etwas Übergeordnetes, wie zum Beispiel der Sinn des Ganzen. Weitere Faktoren gibt es nach Nâgârjuna nicht. Sie sind direkt nachvollziehbar und befinden sich im Einklang mit der modernen Systemtheorie.

Durch unseren eigenen Willen und unser eigenes Handeln, also durch unsere Kräfte und Energien, können wir auf die genannten Faktoren in der Vernetzung einwirken. Wir müssen also nicht alles passiv erdulden und hinnehmen, sondern können aktiv mithilfe von Prozessen, die wir selbst steuern, eingreifen. Dabei sind gute Lehrer besonders hilfreich, schlechte aber sehr gefährlich, wie auch Zen-Meister Dôgen betont.

Wenn bei uns selbst und in der Welt dagegen *nichts entsteht,* also Statik oder Erstarrung vorherrscht, gibt es keine Überwindung des Leidens und keine Veränderungen zum Guten. Wir wissen heute auch, dass dadurch eine frühe Demenz eintreten kann. Dann verkümmern unser Geist und unser neuronales Netz immer mehr. Das passiert, wenn man Doktrinen nicht hinerfragt und nicht genau beobachtet, ob sie unser Leben verbessern, unabhängig davon, ob sie uns als heilig verkündet werden oder nicht. Denn: Statische Weltbilder und absolute Glaubenssätze werden nicht zuletzt von den jeweils herrschenden Eliten behauptet, seien sie politischer, wirtschaftlicher oder religiöser Art. Im alten Indien war eine solche Elite die Kaste der Brahmanen. Sie wollten die eigenen Privilegien durch absolute Doktrinen einer unveränderlichen Ewigkeit absichern.

In diesem Kapitel geht es auch um die wichtigen Fragen, was wir in unserem Leben realistisch erreichen und erzielen können, wel-

che Ergebnisse wir sinnvollerweise anstreben sollten und welche romantischen Utopien uns schaden. Wir müssen uns davor hüten zu glauben, dass ein erwünschtes Ergebnis ohne Veränderungen und Wechselwirkungen gewissermaßen „vom Himmel fällt“, so als ob es schon fertig irgendwo vorhanden wäre. Diese Vorstellung würde zeitliche Prozesse außer Acht lassen und ein Ergebnis wie ein isoliertes unveränderliches Ding betrachten. Das ist jedoch irreführend und realitätsfremd. Es ist die behauptete Scheinwelt von weltlichen und religiösen Populisten, die es leider auch im Buddhismus gibt.

In der vorbuddhistischen indischen Philosophie wurde angenommen, dass die Welt aus ewigen unveränderlichen Elementen aufgebaut sei. Nâgârjuna beweist in diesem Kapitel jedoch, dass wir uns die Dharmas nicht als unveränderliche und unteilbare Atome und Ideen vorstellen können. Eine solche absolute Philosophie kann Wechselwirkungen, Prozesse und Veränderungen der Realität nicht sinnvoll erklären, sie ist daher mit Buddhas Lehre und unserer Erfahrung der sich entwickelnden Veränderungen nicht vereinbar. Solche Doktrinen sind für unsere geistigen und psychischen Prozesse der wirklichen Befreiung, Emanzipation und Entwicklung völlig unbrauchbar und sogar gefährlich.

Damit legt Nâgârjuna die Grundlagen für die Lehre des Mittleren Weges der Wechselwirkungen, Kausalitäten, Lebensziele und der realistischen Ergebnisse. Er schildert, wie es möglich ist, ein gelungenes Leben zu führen und Befreiung zu erlangen. Das ist das Kernstück des MMK. Leitlinie und Hintergrund des Textes sind Buddhas authentische Schlüssellehren und -begriffe.

Im Buddhismus geht es um positive Veränderungen, deren Ergebnisse auch als Früchte bezeichnet werden. Im Volksbuddhismus gibt es zudem den Glauben und die Hoffnung, dass diese Früchte einfach und unverändert von einem Leben durch die Wiedergeburt zum nächsten weitergegeben werden. Dabei werden die Früchte als isolierte Dinge (Entitäten) beschrieben, auf die Wech-

selwirkungen nicht zutreffen würden. Nâgârjuna destruiert einen solchen simplen Glauben und warnt uns eindringlich davor, so etwas unreflektiert zu übernehmen, da es nicht mit der erfahrbaren Wirklichkeit übereinstimmt und uns letzten Endes schaden kann. Es führt dann zu Enttäuschungen und Stillstand, und wir kommen auf dem Weg der Befreiung nicht voran. Nicht ein fernes isoliertes und erträumtes Ergebnis ist der Mittlere Weg der Überwindung von Hindernissen und Blockaden, sondern unser reales Handeln im konkreten Hier und Jetzt!

Kapitel 2:
Die Dynamik der Welt und des Lebens

Gehen, Bewegen und Verändern auf dem Weg

Hinführung

In diesem zweiten Kapitel untersucht Nâgârjuna den scheinbar einfachen Vorgang des Gehens auf sehr präzise Weise. Aus meiner Sicht will er damit die Grundlage für die Analyse von Prozessen und Veränderungen in Wechselwirkung prototypisch durchführen, denn in den folgenden Kapiteln des MMK verweist er immer wieder auf diese Basisanalyse des Gehens und den Prozess der Bewegung. Zu dem hohen Stellenwert des Gehens im MMK mag auch beigetragen haben, dass in den alten Zeiten in Indien viel mehr zu Fuß gegangen wurde als heute, obwohl die Fortbewegung mit Wagen technisch möglich und im Alltag verankert war. Buddha ist wohl fast immer zu Fuß gegangen.

Das Gehen ist für die Menschen tatsächlich ein elementarer Vorgang, der uns allen, wenn er einmal in der Kindheit erlernt wurde, selbstverständlich und natürlich erscheint, solange wir keine gesundheitlichen Probleme dabei haben. Wir wissen heute aus der Gehirnforschung, dass es komplexer Lernprozesse des neuronalen Netzes und fast des gesamten physischen Körpers bedarf, um überhaupt das Gleichgewicht halten und aufrecht gehen zu können. Wie schwierig das ist, sieht man besonders gut bei Kleinkindern, die Stehen und Gehen lernen.

In der Evolutionsforschung ist unbestritten, dass der *aufrechte Gang* des Menschen zu seiner Entwicklung als einem geistigen Wesen mit erstaunlichen handwerklichen Fähigkeiten maßgeblich beigetragen hat. Dadurch wurde nicht zuletzt die Motorik der Arme und Hände entwicklungsfähig, weil diese zur Fortbewegung im Gegensatz zu anderen Lebewesen nicht mehr benötigt wur-

den. Unsere Hände sind sensorische Organe von hoher Qualität, deren gute Entwicklung in der frühen Kindheit einen maßgeblichen Einfluss auf die späteren geistigen Fähigkeiten hat.

Um gehen zu können, bedarf es auch bestimmter Randbedingungen der Umwelt; so muss zum Beispiel eine Unterlage vorhanden sein, also ein Weg, auf dem wir gehen. Der Weg wird von uns *begangen*, er ist aus grammatikalischer Sicht im *Passiv*. Betrachten wir den Vorgang des Gehens etwas genauer: Wenn wir gehen, bewegt sich unser ganzer Körper kontinuierlich meist mit einer konstanten Geschwindigkeit, während die Füße jeweils für eine bestimmte Zeit an einem Punkt auf dem Boden stehen. Beim Gehen werden sie mit der Ferse aufgesetzt und dann über den vorderen Teil der Füße bis zu den Zehen nach vorne abgerollt. Dabei werden auch das andere Bein und der andere Fuß bewegt und neu aufgesetzt. Während dieses Vorgangs werden die Arme jeweils gegenläufig bewegt und verbessern damit das Gleichgewicht. Sie übernehmen also eine bedeutende Hilfsfunktion beim Gehen.

Erst wenn wir mit Achtsamkeit gehen, werden wir uns dieser Wechselwirkungen bewusst. So ist das *Kinhin-Gehen* des Zen-Buddhismus ein wichtiger Teil der Meditation. Es wechselt sich mit dem Sitzen mit entleertem Geist und Gefühl ab. Hier ist also der Prozess des Gehens Teil des meditativen Prozesses und bringt nicht nur den Blutkreislauf und versteifte Muskeln wieder dynamisch in Gang, sondern eröffnet durch die meditative Wirkung eine neue spirituelle Dimension über die materielle Seite der Bewegung hinaus. Ohne Zweifel handelt es sich dabei um die Ganzheit von körperlichen und spirituellen Prozessen.

Während des Gehens übernimmt das Sehsystem eine wichtige Funktion, indem es dazu beiträgt, die Richtung einzuhalten, Hindernisse zu umgehen und Schönheiten der Natur und Landschaft zu genießen. Das Sehsystem umfasst etwa ein Drittel des Gehirns, die Motorik ungefähr ein zweites Drittel. Wenn wir gehen, sind

zudem fast alle anderen Sinne beteiligt. Die Aktivität des körperlichen Vorangehens wird weitgehend automatisch durch die Motorik gesteuert. Steuerzentrale ist das Gehirn, dessen Antrieb zu einem kleinen Teil dem Bewusstsein zugeordnet werden kann. Aber auch Teile des Rückenmarks sind integraler Bestandteil des Gehens.

Schon die kurze Skizzierung des menschlichen Gehens als Prozess macht deutlich, dass es sich um komplexe dynamische Wechselwirkungen handelt, die mit vereinfachten grammatikalischen Formen von Kausalität, Ursache und Wirkung sowie Aktiv und Passiv nur ungenau oder nur in bestimmten Fällen angemessen beschrieben werden können. Daher sind die in der Präambel verwendeten Formulierungen „Wechselwirkung“ und „gemeinsames Entstehen“ auch für den so selbstverständlichen Prozess des Gehens eine gute Möglichkeit, um das dynamische Geschehen zu charakterisieren.

Dass Nâgârjuna den Prozess des Gehens als wichtiges Thema im MMK wählt, hängt vermutlich auch mit der hohen Bedeutung der *Metapher des Weges* im Buddhismus zusammen. So beschreiben zum Beispiel die *Vier Edlen Wahrheiten* und der *Achtfache Pfad* den *Weg der Befreiung* aus dem Leiden, der als Weg der Weiterentwicklung bis zur Erleuchtung zu verstehen ist. Dabei gibt es praktisch und theoretisch keine statischen, unveränderlichen Zustände, sondern es handelt sich durchgängig um fließende zusammenhängende Bewegungen und Prozesse, die unser Leben überhaupt erst ermöglichen.

Der Bewegung, dem Entstehen und Vergehen der Welt und des Lebens kommt im Buddhismus ein hoher Stellenwert zu. Dies machen die Worte des großen Meisters *Padmasambhava* sehr deutlich: „Buddhismus ist freudige Bewegung.“ In ähnlicher Weise erweitert der große chinesische Meister *Huineng* (*Daikan Enô*) das *Symbol der Lotosblume* im Lotos-Sûtra durch die gleichnishafte Bedeutung als *sich drehende Blume des Dharma* oder die durch be-

freite Menschen ermöglichte Bewegung und *Drehung der Welt* durch eben diese Menschen.[32] Meister Dôgen hat diese Interpretation eingehend in seinem Werk *Shôbôgenzô* behandelt, in dem er die *Dynamik des Universums* beschreibt.[33] Das zeigt, dass auch Dôgen der Bewegung, dem Entstehen und Vergehen und nicht zuletzt dem Befreiungsprozess auf dem *Buddha-Weg* selbst höchste Bedeutung beimisst.

Nâgârjuna untersucht in diesem Kapitel verschiedene falsche Annahmen, Fehlinterpretationen und Doktrinen des Gehens. Dabei weist er auf eklatante logische Widersprüche hin und warnt vor dogmatischen simplifizierenden Ansätzen. Implizit analysiert und kritisiert er die beiden wichtigsten buddhistischen Doktrinen, die er als nicht authentisch identifiziert:

1) Die unveränderliche Konstanz von selbstständigen, abgegrenzten *dinghaften Entitäten*, deren innere Substanz unsichtbar sei und als ewig angenommen wird (*svabhâva* oder *âtman*). Diese Meinung wurde vom Substantialismus vertreten. Damit kann es kaum gelingen, Veränderungen und Prozesse realitätsnah zu erkennen, zu denken und zu beschreiben.

2) Abgegrenzte, zeitlich völlig *isolierte Ereignisse*, die ebenfalls wie Entitäten verstanden werden. Sie laufen über der Zeit wie eine Kette von Ereignissen ab, die keine Verbindung haben, also plötzlich entstehen, nicht andauern und gleich wieder total verschwinden. Diese Doktrin wurde zu Zeiten Nâgârjunas von den Momentanisten (*Sautrantikas*) vertreten. Auch sie hat schwere Mängel bei der Beschreibung von kontinuierlichen Prozessen der Wirklichkeit, denn die Frage bei Ereignissen als isolierte Ereignisse und Entitäten, woher sie kommen und wo sie abbleiben, wenn sie angeblich total verschwinden, ist unbeantwortet. Man muss zwischen ihnen eine *metaphysische Verbindung* annehmen, die für den Menschen unsichtbar ist. Es liegt auf der Hand, dass damit weder einfache noch komplexe Prozesse wie das Gehen angemessen dargestellt werden können. Die Sautrantikas verstanden

sich allerdings gegenüber den Substantialisten der Statik als fortschrittlich. Wechselwirkungen, aktive und passive Dimensionen und selbstähnliche Prozesse im Ablauf der Zeit finden keinen Platz in diesem eigenartig „zerhackten“ Weltmodell. Die Lehre von der Wirklichkeit des Augenblicks im Zen unterscheidet sich grundsätzlich von einer solchen momentanistischen Philosophie. Aus meiner Sicht hat erst diese Lehre im Zen die angesprochenen Probleme gelöst.[34]

Nishijima Roshi sagt über Nâgârjunas Ausführungen zum Gehen: „In diesem zweiten Kapitel behandelt Nagarjuna das Gehen als Handlung: die Bewegung der Beine und Arme, das Gleichgewicht des gegenwärtigen Augenblicks, trotz oder gerade wegen der Bewegung, und nicht zuletzt die Beziehung des Gehens zum Menschen, der wirklich geht. Die wesentliche Aussage Nagarjunas ist dabei meines Erachtens, dass wir uns von *Abstraktionen* wie der Vorstellung eines grandiosen oder jämmerlichen *Identitäts-Ich* lösen müssen und das *Handeln* im Augenblick, z. B. auch das Gehen, zur Grundlage der Lebensführung machen. (...) Nach meiner festen Auffassung sind wir nur *handelnd im Augenblick voll in der Wirklichkeit* und dabei haben Denkprozesse und Wahrnehmungen eine wichtige nebengeordnete Bedeutung. Außerdem ist Denken für das meiste Handeln zu langsam und ineffizient. Die umfassende Methode des Buddhismus basiert immer auf dem Realismus, um sowohl die Dinge und Phänomene dieser Welt als auch die umfassende spirituelle Ganzheit von Mensch-und-Universum zu erklären. Dazu bedarf es einer vernünftigen und klugen Intuition!“[35]

Das Kapitel gliedert sich in fünf Bereiche. In Teil A geht es um das *Begangene*, also den Weg, den wir begehen. Wir können ihn zum einen als konkreten Weg verstehen und außerdem symbolisch und gleichnishaft als *buddhistischen Weg* sowie unsere geistige und psychische Bewegung begreifen.

In Teil B untersucht Nâgârjuna, wer es eigentlich ist, der auf dem Weg geht. Er fragt zum Beispiel, ob man wirklich von einem *Geher* sprechen kann, wenn dieser gerade steht, sitzt oder liegt, und ob er immer ein Geher bis an sein Lebensende ist.

In Teil C beweist er scharfsinnig, dass es beim Gehen auf einem Weg keinen Anfang und kein Ende geben würde, wenn man sich an Worte, bestimmte Theorien und Logiken klammert. Wir müssen vielmehr lebende vernetzte Prozesse und die Wechselwirkungen des gehenden Menschen ganzheitlich verstehen.

Teil D stellt den gesamten Zusammenhang des begangenen Weges, des Gehens als Handeln und des gehenden Menschen dar. Teil E analysiert das Verhältnis vom Geher zum Prozess des Gehens.

Übersetzung und Erläuterung der Verse

A) Das Begangen-Werden des Weges und der Gang

> ***Vers 2.1***
> Das schon früher Begangene, zum Beispiel ein Weg, wird jetzt nicht begangen. Das noch nicht Begangene der Zukunft wird jetzt auch nicht begangen.
> Das gerade jetzt Begangene, total isoliert und befreit von dem früher und zukünftig Begangenen, wird auch nicht begangen.

Der erste und zweite Satz erläutern schlicht die *zeitliche Logik*, dass wirkliches *Handeln* des *Gehens* nur in der Gegenwart und nicht in der Vergangenheit und Zukunft möglich ist. Der dritte Satz besagt, dass es ein in der Gegenwart Begangenes nicht gibt, wenn wir es als total getrennt und befreit von dem früheren und zukünftigen Begangenen annehmen. Denn eine solche Situation, das heißt den isolierten Weg in der Gegenwart, gibt es in der Rea-

lität nicht. Der begangene Weg wäre dann gedanklich in drei nicht zusammenhängende Teile getrennt, die als jeweils isolierte dauerhafte Entitäten existieren würden. Nâgârjuna möchte sich jedoch strikt an die beobachtbare Wirklichkeit halten und diese nicht mit Annahmen, Doktrinen und magischen Vorstellungen vermischen oder verwechseln.

Das Begangene ist eine Erinnerung in unserem Gehirn und nicht die Realität. Entsprechendes gilt, wenn unser Gehirn das Begangen-Werden in der Zukunft erwartet. In der vorbuddhistischen Zeit behaupteten einige Doktrinen, dass man durch Meditation allwissend werden könne und dann die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft total und vollständig erkennen könne. Dies sei das große Ziel der spirituellen Meditation. Buddha und Nâgârjuna lehnen diese Ansicht grundsätzlich als unmöglich ab. Die Meditation selbst würde damit sinnlos werden. Vergangenheit und Zukunft sind keine Wirklichkeiten im Jetzt, sondern nur Vorstellungen im neuronalen Netz, also Informationsspeicherung und -verarbeitung des menschlichen Gehirns. Und die Erinnerungen sind nicht wirklich unverändert und dauerhaft, wie wir aus der Gehirnforschung wissen. Der direkte Kontakt zur Wirklichkeit durch die Sinnesorgane fehlt. Aber es gibt auch keine totale Andersartigkeit, sondern Ähnlichkeiten durch Wechselwirkungen zwischen dem jetzt Begangenen und dem der Vergangenheit und der Zukunft.

Worin liegen die Bedeutung und der Sinn dieser Feststellungen? Nâgârjuna hält sich wie gesagt strikt an die beobachtbare Wirklichkeit. In dieser gibt es kein abruptes Zerteilen des Begangenen, kein abruptes Ende des Bisherigen und keinen übergangslosen plötzlichen Neuanfang, aber es gibt auch keine totale Identität der Wegstrecken. Der Prozess beim Gehen und Begangen-Werden ist fließend, fortdauernd und zusammenhängend. Damit zielt er auf eine falsch verstandene Lehre getrennter Elemente, Teile und Phänomene ab, die wie eigenständige isolierte Objekte oder Enti-

täten gedacht werden. Das Begangene wird in einer solchen Doktrin wie ein materielles oder substanzhaftes Ding verstanden, das völlig getrennt ist von anderen Entitäten.

Eine sachliche und zeitliche abrupte Trennung irgendwelcher Phänomene als einzelne gedachte Bausteine der Welt kann leicht falsifiziert werden: Wir würden zum Beispiel keine Melodien hören und erkennen können, sondern nur unverbundene Geräusche oder Einzeltöne. Wir könnten auch den Sinn eines gesprochenen oder geschriebenen Satzes nicht verstehen, da das bisher Gesagte oder Gelesene für das Verstehen des jetzt gerade Gesagten oder Gelesenen unverzichtbar ist. Zudem ist immer eine psychische Erwartung vorhanden, wie die Musik oder der Text weitergehen wird.

Die drei Bereiche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Begangen-Werdens und des Gehens hängen also räumlich und zeitlich zusammen und können nicht voneinander getrennt werden. Sie sind miteinander vernetzt und beziehen sich wechselseitig aufeinander. Beim Begangen-Werden handelt es sich um einen wechselwirkenden Prozess, der bereits in der Präambel genannt wird und der Wirklichkeit entspricht.

Das Begangene ist kein unabhängiges Objekt und keine isolierte Entität, die in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft existieren können. Es gibt also *keine Ur-Identität* oder *innere Substanz*. Nâgârjuna verwendet hierfür – wörtlich übersetzt – die Formulierung „gänzlich befreit von Begangenem und noch nicht Begangenem“, das heißt also gänzlich losgelöst und völlig isoliert.

Nishijima Roshi hebt hierzu das Denken und die Vorstellung hervor: „Die Erinnerung, früher gegangen zu sein, geht nicht wirklich. Genauso wenig wie der Gedanke, in Zukunft zu gehen. Der *Gedanke und die Vorstellung*, in der Gegenwart zu gehen, ist ebenfalls nicht das Gehen selbst, also nicht das wirkliche Gehen.“

> ***Vers 2.2***
> Ein *Gang* ist dort, wo eine Aktivität des Gehens ist.
> Weil diese Aktivität in dem ist, was *gerade begangen* wird, ist ein *Gang* nur im *jetzt Begangenen*.

Dieser Gang ist daher nicht im bereits früher Begangenen und nicht in dem noch nicht Begangenen der Zukunft, denn eine solche Situation, das heißt den isolierten Weg in der Gegenwart, gibt es in der Realität nicht. Ohne Bewegung als Prozess gibt es keinen Gang und kein Gehen. Diesen Prozess gibt es nur, wo und solange die Bewegung des Ganges und des Begangen-Werdens andauert, also im Jetzt. Den Gang gibt es demnach bei genauer Betrachtung nur in der Gegenwart, nicht in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft. Der Gang ist keine eigene unverbundene Entität und kein selbstständiges isoliertes Ding, sondern ein vernetzter Prozess beim Gehen.

Der Begriff „Gang“ könnte ein gesondertes Ding oder Objekt suggerieren, sozusagen eine unveränderliche dinghafte Entität, welche die Bezeichnung Gang wie ein Etikett trägt. Das würde einem Weltbild der unveränderlichen dauerhaften Dinge und Entitäten entsprechen, die durch einen Begriff bezeichnet werden.[36] Aber kann es eine solche eigenständige Substanz wirklich geben, die als Gang bezeichnet wird? Oder unterstellen wir hinter dem Begriff des Ganges eine derartige Substanz wie die *ewige und wahre Existenz* oder die *wahre Idee* des Ganges? Das wäre eine Verbindung der wahren Existenz des „Ur-Ganges“ mit seiner Bezeichnung „Gang“ und wäre ein Paar von Existenz und Begriff. Nâgârjuna wird diese Frage im Folgenden genau analysieren. Nishijima Roshi sagt dazu: „Die konkreten physischen Bewegungen von Füßen und Händen gehören zur wirklichen Tatsache des Vorangehens. Sie sind also etwas anderes als die Idee des Gehens.“ [37] Dabei handle es sich um die Wirklichkeit als Handeln im jetzigen Augenblick.

> ***Vers 2.3***
> Wie nämlich wird ein Gehen für etwas möglich sein,
> das gerade begangen wird, zum Beispiel ein Weg,
> wenn denn ein Nicht-Gehen, das gerade begangen
> wird, eben nicht möglich ist.

Wenn ein Gehen für etwas, das gerade begangen wird, möglich wäre, würde das bedeuten, dass ein passiv begangener Weg selbst aktiv geht. Ein solches Gehen gibt es nicht. Der Weg hat kein eigenes Gehen, denn er wird ja gerade begangen. Er kann nicht zugleich begangen werden und ein aktives Gehen haben. Gehen und Begangen-Werden sind nicht total identisch, aber beide hängen beim Prozess des Gehens zusammen, wenn wir von einem zusammenhängenden Prozess in der Wirklichkeit ausgehen. Sie sind daher auch nicht total verschieden. Sie bilden weder eine einzige Einheit, noch sind es zwei total getrennte Einheiten: weder totale Identität noch totale Differenz. Ein *Nicht-Gehen* kann rein logisch niemals gehen. Das gilt auch für etwas, das gerade begangen wird.

Benutzt Nâgârjuna diese Aussage, um zu beweisen, dass es überhaupt kein Gehen in der Gegenwart geben kann? Oder lehnt er damit nur die Vorstellung einer unsichtbaren isolierten Substanz des „Gehens“ und des „Begangen-Werdens“ grundsätzlich ab? Negiert er die dauerhafte Existenz des „Ur-Gehens“ und des „Ur-Begangen-Werdens“ als unsichtbare ewige Substanz? Solche Substanzen hätten keinen Prozesscharakter, sondern wären unveränderliche getrennte Entitäten. Sicher müssen wir den Prozess „zu gehen“ von einer dinghaften Entität oder Essenz „das Gehen“ ganz klar unterscheiden. In den folgenden Versen wird Nâgârjuna seine Analyse fortführen und Schlüsse für die De-Konstruktion der Doktrinen von Gang, Gehen und Begangen-Werden ziehen. Nishijima Roshi ergänzt: „Eine absolut vollständige Beschreibung für die Tatsache des wirklichen Handelns beim Gehen ist mit Worten nicht möglich.“

> ***Vers 2.4***
> Für welches Begangen-Werdende, zum Beispiel den begangenen Weg, es ein Gehen gibt, für das folgt ein Begangen-Werdendes ohne Gang.
> Denn das passive Begangen-Werdende bedeutet ja, etwas wird begangen.

Maßgeblich ist hier, dass der Gang wie eine dauerhafte substanzhafte Entität verstanden wird, die unabhängig und isoliert vom Gehen und Begangen-Werden existiert. Eine solche Entität bzw. Substanz „Gang" ist typisch für die frühe indische Philosophie der Veden und den Substantialismus. Hierzu erklärt Nishijima Roshi: „Die Tatsache des Gehens kann nur verwirklicht werden, wenn wir wirklich gehen und nicht denken zu gehen und dabei z.B. sitzen bleiben." Die substanzielle Entität des Ganges kann logisch nicht mit dem Begangen-Werdenden und Gehen identisch sein. Denn Gehen und Begangen-Werden einerseits und Gang andererseits sind nicht vollständig dasselbe, also nicht identisch.

Auf diesen wichtigen Vers baut die folgende Argumentation Nâgârjunas fundamental auf. Es handelt sich nach Hegel dabei nicht um einen Aussagesatz, sondern um einen spekulativen Satz. Er kann daher auch mit „falls" oder „wenn" formuliert werden. Nâgârjuna untersucht daher, was daraus folgt, wenn der zusammenhängende Prozess zu gehen doktrinär in eigenständige Elemente (wie unabhängige Atome oder abgegrenzte Entitäten) unterteilt wird, hier also in den Gang und das Gehen. Der Gang und das Gehen wären aber nicht ein und dieselbe Entität, sondern total verschieden. Die Doktrin der getrennten Entitäten ist also für Prozesse und Bewegungen nicht brauchbar.

Spannend ist auch eine andere Überlegung: Der gehende Mensch ist sich vielleicht nicht voll bewusst, dass er selbst *aktiv* geht, sondern ist auf das Außen, zum Beispiel den Weg, auf dem er geht, konzentriert. Vielleicht empfindet er sich als eher *passiv*, so als ob er gegangen würde. Das heißt, er wird vor allem durch das Be-

gangen-Werdende, den Weg, von außen determiniert und gesteuert. Diese Determination wurde in den alten Philosophien intensiv diskutiert, von Buddha und Nâgârjuna aber abgelehnt. Oder verallgemeinert ausgedrückt: Der Mensch ist sowohl aktiv als auch passiv und wird von außen und innen bewegt und gesteuert. Wer steuert dann eigentlich die Bewegungen des Gehens? Gibt es in der wirklichen Wechselwirkung überhaupt eine eindeutige Unterscheidung von Aktiv und Passiv? Meines Erachtens jedenfalls weit weniger, als es unsere Sprache suggeriert.

> ***Vers 2.5***
> Für ein solches Begangen-Werden folgt ein *doppeltes Gehen*, ein *Gehens-Paar*:
> Das *erste Gehen*, durch welches gerade jetzt etwas begangen wird, und ein *zweites Gehen*, das wie eine Substanz im ersten Gehen enthalten ist.

Ein doppeltes Gehen ist unsinnig. Wo aber liegt der Fehler in diesem Ansatz? Das „erste Gehen" ist direkt zu beobachten, wenn jemand geht. Das „zweite Gehen" wird jedoch wie eine unveränderliche inhärente Substanz verstanden, die als Entität im Gehen enthalten sei. Daraus ergibt sich zwingend ein „Gehens-Paar". Da so etwas absurd ist, muss der Glaube an eine unabhängige dauerhafte Substanz des Gehens falsch sein.

In der beobachtbaren Wirklichkeit sind die aktive Seite des Gehens und die passive Seite des Begangen-Werdens eine zusammengehörige Handlung, die nicht sinnvoll in zwei Einheiten aufgespalten und getrennt werden kann. Eine gedachte, vorgestellte *Dualität* von getrennten Entitäten lässt sich in der Wirklichkeit nicht beobachten, sie existiert gewissermaßen nur künstlich im Denken und im doktrinären metaphysischen Glauben an vorgegebene Substanzen und deren Begriffe in unserer Sprache. Wenn die gewohnten Begriffe und die damit verbundenen Vorstellungen einer gründlichen De-Konstruktion unterzogen werden, bleibt es schlicht bei einem zusammenhängenden Prozess. Damit

ist der Bezug zur Präambel hergestellt, in der bereits die Wechselwirkung behandelt wird, und die Destruktion der Vorstellungen von Entitäten und Substanzen ist geleistet.

Die Einheit der Wirklichkeit im Augenblick des Handelns ist auch im Zen-Buddhismus von zentraler Bedeutung, denn im Augenblick zerfällt die Wirklichkeit *gerade nicht* in zwei duale Teile, zum Beispiel in Subjekt und Objekt – in diesem Fall in das *gehende Subjekt* und das *begangene Objekt* –, in Aktiv und Passiv oder Handlung und Substanz. Indem der obige Vers die Absurdität des doppelten Gehens deutlich macht, ist er eine Destruktion des Substantialismus und des entsprechenen Denkens sowie eine Destruktion der absoluten Dualität von Subjekt und Objekt oder von Aktiv und Passiv. Die direkt beobachtbare und vor allem erfahrbare Wirklichkeit ist *ohne absolute Dualität*: Es gibt kein doppeltes Gehen, und es gibt auch keine immer schon vorhandene, unsichtbare Substanz des Gehens, die sich mit dem sichtbaren Gehen verbindet. Nishijima Roshi sagt hierzu, dass das wirkliche Handeln des Gehens nicht nur materialistisch und vordergründig verstanden werden dürfe. Aber auch eine nur idealistische Sichtweise sei einseitig: „Dieses Gehen wäre dann nur *gedachtes* Gehen, das nicht im Hier und Jetzt wurzelt." Und er betont: „Das Gehen hat auch eine geistige und meditative Dimension wie z.B. beim Kinhin-Gehen in der Zen-Praxis."

> ***Vers 2.6***
> Aus einem *Paar* des doppelten Gehens ergibt sich, dass
> es auch *zwei Geher* geben muss.
> Denn wenn man den Geher beiseitelässt, ist ein Gehen
> nicht möglich.

Ausgehend von der Doktrin isolierter Entitäten „Gehen" und „Gang" müsste auf die Verdoppelung des „Gehers" geschlossen werden, es müsste dann zwei Geher geben. Da es beim gesamten Vorgang des Gehens nur einen einzigen Menschen gibt, der geht, ist die Schlussfolgerung, es gäbe zwei Geher, natürlich absurd.

Das heißt, dass die logisch scheinbar stimmigen Folgerungen der vorherigen Verse den fundamentalen Fehler einer eigenständigen Substanz enthalten. Dann gäbe es keine Wechselwirkung und Kausalität, die für die Wirklichkeit jedoch charakteristisch sind, wie Nâgârjuna in der Präambel und im ersten Kapitel herausgearbeitet hat.

B) Die Wirklichkeit des Gehers

> ***Vers 2.7***
> Falls man aber den Geher beiseitegelassen hat, ist auch das Gehen nicht möglich.
> Wenn aber das Gehen gar nicht existiert, woher kommt dann überhaupt ein Geher?

Nun untersucht Nâgârjuna den Zusammenhang zwischen *Geher* und *Gehen*. Wenn man annimmt, dass es keinen Geher gibt, kann es auch kein Gehen geben, denn beides ist verbunden und nicht total getrennt und verschieden. Umgekehrt gilt: Wenn das Gehen nicht existiert, gibt es keinen Geher, und es fragt sich, woher er überhaupt kommen kann.

Nâgârjuna weitet in diesem Vers seine Argumentation auf den Begriff und die Vorstellung des Gehers aus und fragt uns, was ein Geher eigentlich wirklich ist. Ist ein Mensch, der ging und jetzt steht oder liegt, auch ein Geher oder nicht? Der Begriff *Geher* ist irreführend, denn jemand kann nur dann ein Geher sein, wenn er tatsächlich gerade geht und nicht wenn er steht, sitzt oder liegt, also bevor er geht oder nachdem er gegangen ist. Der Begriff „Geher“ ist also eine *Abstraktion*, und es gibt ihn nicht als unveränderliches, von der Zeit unabhängiges Subjekt und schon gar nicht als doktrinär geglaubte Substanz.

Diese Aussagen mögen auf den ersten Blick spitzfindig wirken, aber Nâgârjuna wird noch untersuchen, was ein Geher wirklich ist, oder besser gesagt, dass es bei genauer Analyse die Wirklich-

keit eines Menschen nicht geben kann, der immer nur ein Geher ist und sein wird. Zum wirklichen Geher erklärt Nishijima Roshi: „Wenn ein Mensch sich nicht verwirklicht und manifestiert hat, ist es unmöglich, dass sich die reale Handlung manifestiert in der wirklichen Welt.“

> ***Vers 2.8***
> Es ergibt sich, dass der Geher *nicht wirklich geht*.
> Allerdings geht der Nicht-Geher auch nicht.
> Welcher Dritte geht, der ein anderer sein müsste als der Geher und der Nicht-Geher?

Einen substanzhaften unveränderlichen Entitäts-Geher, der von der Zeit völlig unabhängig ist, gibt es in der Wirklichkeit nicht, denn er müsste immer und ohne Unterbrechung dauerhaft existieren. Da zum Beispiel ein Säugling noch nicht gehen kann, kann er auch kein Geher sein.

Wenn ein Geher gar nicht existiert, kann er auch nicht gehen. Und auch ein abstrakter Dritter geht nicht, denn es kann beim Gehen nur einen Geher und einen Nicht-Geher geben. Danach würden weder der Geher, noch der Nicht-Geher und auch nicht ein Dritter gehen. Diese Schlussfolgerungen Nâgârjunas haben für alles Folgende eine große Bedeutung.

> ***Vers 2.9***
> Es heißt: „Der Geher geht allerdings.“
> Aber wie könnte das stimmen, wenn ohne Gehen gar kein Geher möglich ist?“

Nâgârjuna wiederholt hier den unauflösbaren Zusammenhang von wirklichem Gehen und dem Menschen, der geht. Es kann in der Wirklichkeit keinen isolierten, für sich existenten dauerhaften Geher geben, wenn es kein Gehen gibt. „Eine solche Abstraktion des Gehens erscheint niemals wirklich in der Welt und ist keine Realität“, erklärt hierzu Nishijima Roshi. Wenn und solange es *kein Gehen* als Prozess und Bewegung gibt, kann es daher auch

keinen Geher geben. Damit ist klar: Der Geher existiert nicht, wenn er nicht geht.

> ***Vers 2.10***
> Wer der Meinung ist und sich wünscht: „Der Geher geht“, für den folgt ein *isolierter Geher ohne Gehen.*

Bevor jemand geht, müsste er in diesem Fall als Geher schon für sich als „Substanz des Gehers“ ohne das Gehen existieren. Aber das gibt es in der Wirklichkeit nicht. Auch das Gehen einer bereits *vorher* existierenden Substanz des Gehers ist nicht realisierbar.

Nishijima sagt zu diesem zentralen Ansatz Nâgârjunas: „Ein Mensch, der geht, *und* die Bewegung des Gehens basieren auf dem wirklichen Tun und Handeln zu gehen. Sowohl der Mensch als auch die Bewegung sind dagegen Abstraktionen, die ohne das Tun und Handeln keine Wirklichkeit sind, sondern entweder gegenstandslose Ideen oder aus der Beobachtung des Konkreten (z. B. Form und Farbe) abgeleitet sind. Wenn wir diese Aussage akzeptieren, besteht die Wirklichkeit aus dem realen Tun und Handeln. Wenn diese nicht stattfinden, gibt es *keinen wirklichen Menschen und keine wirkliche Bewegung.*“

> ***Vers 2.11***
> Falls sogar der Geher geht, folgen daraus zwei Gehen:
> Ein Gehen, durch welches er als „Geher“ konkret erscheint, und ein zweites, welches ein bereits existierender Geher geht.

Analog zu Vers 2.5 argumentiert Nâgârjuna hier, dass es bei einem substanziell unabhängig existierenden Geher ein *doppeltes Gehen* geben müsste. Dadurch möchte er die Absurdität dieses Ansatzes verdeutlichen.

Es wird ein dauerhaftes, zeitloses und unabhängiges Gehen unterstellt, das wie eine substanzhafte Entität isoliert und selbst-

ständig schon immer und ewig besteht. In dem Augenblick, wenn der Mensch wirklich geht, würde dann ein zweites Gehen auftreten. In der beobachtbaren Wirklichkeit gibt es natürlich nur ein einziges und kein doppeltes Gehen. Die gesamte Argumentation, die zum doppelten Gehen führt, muss daher einen Fehler haben. Nâgârjuna spricht hier meines Erachtens die Doktrin des Substantialismus an, der lehrt, dass die Phänomene oder Dharmas eine unsichtbare unveränderliche Substanz haben, und zwar auch dann, wenn sie nicht manifestiert sind. Nishijima Roshi sagt eindeutig: „Die Trennung des Menschen und der Bewegung von dem wirklichen Gehen als Handeln ist dualistisch und daher nicht wirklich."

C) Anfang und Ende des Gehens

> ***Vers 2.12***
> Es wird nicht im bereits Begangenen der Vergangenheit begonnen zu gehen.
> Im noch nicht Begangenen der Zukunft wird auch nicht begonnen zu gehen.
> Genauso wenig wird im gerade jetzt Begangenen begonnen zu gehen.
> Wo also wird begonnen zu gehen?

Im bereits Begangenen hat das Gehen nicht begonnen, denn es gab schon die laufende Bewegung des Gehens. Gleiches gilt für die Zukunft, in der auch nicht angefangen wird zu gehen. Und weil man in der Gegenwart bereits geht, kann man mit dem Gehen nicht erst beginnen. Wenn das Gehen als unveränderliche Substanz oder Entität gedacht wird, gibt es kein Beginnen und keinen Anfang des Gehens. „Das wirkliche Gehen als Handeln beginnt spontan", hält dagegen Nishijima Roshi fest. Es könne nicht intellektuell aus dem gedachten Gehen der Vergangenheit abgeleitet werden, weil es nicht aus dem Denken entstehe.

> ***Vers 2.13***
>
> Vor dem Beginn des Gehens gibt es zeitlich weder das gerade jetzt Begangene der Gegenwart noch das schon früher Begangene der Vergangenheit.
> Wo könnte ein solches Gehen eigentlich beginnen: Im noch nicht Begangenen der Zukunft?
> Und woher sollte da das Gehen überhaupt kommen?

Nâgârjuna betont, dass substanzhaftes und dauerhaftes Gehen keinen Beginn in der Vergangenheit oder Gegenwart haben kann. Nun fragt er, ob es das gerade jetzt Begangene der Gegenwart schon vor dem Beginn des Gehens gab. Er meint damit wieder das substanzhafte unveränderliche Gehen, das keinen Beginn hat. Das muss natürlich verneint werden. Außerdem gab es das gegenwärtig Begangene vor dem Gehen nicht, denn das Begangene existiert immer gleichzeitig mit dem Gehen. Und vor dem Gehen gab es ja überhaupt kein Gehen. Vor dem Anfang des Gehens gab es auch nicht das in der Vergangenheit Begangene, denn das Gehen hatte ja noch gar nicht begonnen und fing erst danach an. Damit ist weiter offen, wo das Gehen bei dieser Doktrin begonnen hat und woher es kommt.

Nishijima Roshi bringt den Sachverhalt folgendermaßen auf den Punkt: „Vor dem Augenblick und bevor das Gehen als wirkliches Handeln begonnen hat, gibt es die Wirklichkeit des Gehens nicht.“

> ***Vers 2.14***
>
> Wie unterscheidet man nun das bereits Begangene, das jetzt gerade Begangen-Werdende und das noch nicht Begangene? Denn der Beginn des Gehens wird ganz und gar nicht gesehen und ist unklar.

Da kein Beginn des substanzhaften „Dinges“ des Begangenen festgestellt werden kann, ist die Unterscheidung nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei dieser Argumentation völlig offen und sinnlos. In der beobachtbaren, uns umgebenden Wirklichkeit

fängt ein Mensch natürlich irgendwann einmal an zu gehen. Aber das gilt eben nur bei wirklichen wechselwirkenden Prozessen, die entstehen und vergehen. Damit hat Nâgârjuna den Ansatz eines substanzhaften Begangenen widerlegt.

D) Kann der Geher stehen?

> ***Vers 2.15***
> Der Geher steht nicht, denn dann wäre er kein Geher.
> Aber auch ein Nicht-Geher steht nicht.
> Welcher Dritte steht dann, der ein anderer ist als der Geher und der Nicht-Geher?

Einen Geher, der steht, gibt es nach der Definition des Gehers nicht, denn dann wäre er ja gerade kein Geher. Einen Nicht-Geher gibt es als Menschen überhaupt nicht, also kann er auch nicht stehen. Einen Dritten, der *sowohl* ein Geher *als auch* ein Nicht-Geher ist, kann es logisch nicht geben, also kann er schon deshalb nicht stehen. Er könnte nicht einmal eine substanzhafte Entität sein, die es im Übrigen auch nicht geben könnte. Und auch ein solcher Dritter könnte nicht stehen.

> ***Vers 2.16***
> Man könnte sagen: „Der Geher steht allerdings."
> Wie könnte das aber möglich sein, wenn ein Geher nur mit Gehen möglich ist und nicht mit dem Stehen?

Wenn jemand steht, ist er kein Geher. Daher ist es grundsätzlich sinnlos zu sagen, dass ein Geher steht. Darüber hinaus ist ein *vom Gehen unabhängiger Geher* absurd und in der Wirklichkeit nicht vorzufinden. In der Umgangssprache werden solche Formulierungen allerdings häufig verwendet. Wie schätzen Sie zum Beispiel folgende Meldung der Medien aus dem Bereich des Sports ein: Ein bestimmter *Boxer* sei verletzt und liege im Krankenhaus. Ist er auch ein Boxer, wenn er liegt?

Nishijima Roshi drückt es so aus: „Ein abstraktes Konzept des Gehens mag festgelegt und fixiert sein, das wirkliche Gehen aber nicht."

> ***Vers 2.17***
> Der Geher steht also nicht nach dem Begangen-Werden in der Gegenwart, nicht nach dem schon Begangenen der Vergangenheit und auch nicht nach dem noch nicht Begangenen der Zukunft.
> Das Gehen, das Entspringen und Beginnen des Ganges sowie das Vergehen des Ganges sind gleich.

Der Geher steht also in keinem Fall. Darüber hinaus wird in diesem Vers von einer Gleichheit für das Gehen und den beginnenden und vergehenden Gang gesprochen, was unsinnig ist. Was Nâgârjuna damit destruieren oder beweisen möchte, wird sich in den folgenden Versen zeigen.

E) Verhältnis vom Geher zum Prozess des Gehens

> ***Vers 2.18***
> Die folgende Aussage passt nicht: „Was eben das Gehen ist, das ist eben der Geher."
> Auch die umgekehrte Aussage passt nicht: „Der Geher ist etwas ganz anderes als das Gehen."

Das Gehen und der Geher können nicht total identisch sein, obgleich natürlich ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Aber Geher und Gehen sind auch nicht total verschieden. Solche problematischen Vorstellungen und Aussagen entstehen erst, wenn man unabhängige und unveränderliche Substanzen und Entitäten für Gehen und Geher annimmt. Beide Extreme von totaler Identität und totaler Differenz gibt es in der Wirklichkeit der Wechselwirkung nicht.

> ***Vers 2.19***
> Wenn die Aussage richtig wäre: „Was eben der Geher ist, das ist eben auch das Gehen“, würde daraus die Identität von Ausführendem und Ausführen, also von Akteur und Tat folgen.

Geher und Gehen hängen zwar wie Akteur und Tat in bestimmter Weise im lebenden Prozess der Wechselwirkung zusammen, aber sie sind nicht total identisch.

> ***Vers 2.20***
> Man könnte im Gegensatz dazu unterscheiden: „Der Geher ist etwas total anderes als der Gang.“
> Daraus ergäbe sich aber, dass das Gehen ganz unabhängig vom Geher und der Geher ganz unabhängig von dem Gehen existieren.

Gehen, Gang und Geher sind nicht fundamental verschieden voneinander und keine getrennten unabhängigen Entitäten. Sie existieren nicht jeweils für sich selbstständig, dauerhaft und ewig.

> ***Vers 2.21***
> Weder durch totale Identität und „Einsheit“ des Seienden noch durch totale Differenz, also durch vielfache Verschiedenheit des Seienden, ist ein Beweis für das Gelingen von Geher und Gehen zu finden. Wie kann deren Beweis überhaupt gefunden werden?

Nâgârjuna kommt nun zu den Hauptpunkten dieses Kapitels und fragt nach Lösungen für die Paradoxien der totalen Gleichheit oder Verschiedenheit von Geher und Gehen. Denn beides macht weder materiell noch logisch Sinn. Das Gleiche gilt für Akteur und Tat und allgemein für Mensch und Handeln.

Nishijima Roshi fügt hinzu: „Wer sich nur mit der Einheit der Welt beschäftigt, ist in Gefahr, die Einzelheiten des konkreten Lebens zu übersehen und schwere Fehler zu machen.“ Wir müssten

unbedingt beide Aspekte der Wirklichkeit verinnerlichen und in der gemeinsamen Wechselwirkung begreifen.

> ***Vers 2.22***
> Durch welchen Gang der Geher auch erscheinen könnte, *diesen Gang* geht er nicht. Der Geher existiert nicht früher als der Gang.
> Das bedeutet: „Denn irgendeiner geht irgendetwas."

Den substanzhaften Gang gibt es in der Wirklichkeit nicht vor und getrennt von dem Geher als Vorgang, sondern nur zeitlich und räumlich zusammen. Einen unabhängig existierenden Geher gibt es deshalb ebenfalls nicht. „Die ‚Ur-Idee' des isolierten unabhängigen Gehens macht also keinen Sinn, sie ist nur Spekulation", erklärt Nishijima. Dementsprechend unsinnig wäre es, sich vorzustellen, dass eine derartige Ur-Idee des Gehens in einem großen Ur-Grund der Welt vorhanden sei. Die obige Aussage würde als Resümee die völlige Beliebigkeit von Gang und Geher ergeben.

> ***Vers 2.23***
> Der Geher erscheint als solcher durch einen *bestimmten Gang*, einen anderen Gang als diesen geht er nicht.
> Deshalb sind aber *zwei Gänge* in einem einzigen Geher nicht möglich.

Wenn man den Geher durch einen Gang definieren und charakterisieren will, kann es in der Wirklichkeit bei einem einzigen Geher niemals einen doppelten Gang geben.

> ***Vers 2.24***
> Weiterhin ergibt sich: Ein existierender Geher geht kein dreifaches Gehen.
> Doch auch ein nicht existierender Geher geht kein dreifaches Gehen.

Weder ein Geher noch ein Nicht-Geher kann ein dreifaches Gehen gehen, das leuchtet sicher ein. Nâgârjuna gelangt nun an den

Schluss seiner Argumentation. Weder das doppelte noch das dreifache Gehen kann in der Wirklichkeit beobachtet werden. Der grundsätzliche Fehler liegt bei einer solchen Annahme darin, dass der Geher, das Gehen und das Begangen-Werden als isolierte substanzhafte und unveränderliche Entitäten aufgefasst werden. Das Gleiche gilt für den begangenen Weg der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denn es handelt sich um einen zusammenhängenden wechselwirkenden Prozess des Handelns auf einem zusammenhängenden Weg und in einer zusammenhängenden Zeit. Das Handeln, der Weg und die Zeit können daher nicht in Entitätsstücke „zerhackt" und fragmentiert werden.

Vor allem ist die Trennung von Subjekt und Objekt sowie Aktiv und Passiv im Hinblick auf das Gehen eine realitätsfremde dualistische Aufspaltung eines zusammenhängenden Prozesses der Wirklichkeit. Ein solcher absoluter Dualismus kann in der beobachtbaren Wirklichkeit des Menschen nicht erlebt und erfahren werden, sondern er wird von unserem Denken und unserer Sprache konstruiert: Der absolute Dualismus von Geher und Gehen existiert in der Wirklichkeit nicht! „Die *Idee* und Vorstellung einer realen Welt oder die *Idee* des realen Gehens ist noch lange nicht die Praxis des wirklichen Gehens im Augenblick", bekräftigt Nishijima Roshi.

> ***Vers 2.25***
> Auch ein zugleich existierender und nicht existierender gewordener (Mensch) geht kein dreifaches Gehen.
> Deswegen werden weder ein Gang oder ein Geher noch das, was begangen werden kann, gefunden.

Um die paradoxen Probleme bei getrennten, isolierten und unveränderlichen Entitäten für Geher, Gang, Gehen und Begangen-Werden zu vermeiden, müssen wir die wirklichen vernetzten Prozesse des Gehens und Begangen-Werdens genauer analysieren und von der Wirklichkeit des wechselwirkenden gemeinsamen Entstehens (*pratitya samutpada*) und der vernetzten Prozesse ausgehen.

Mit der Destruktion scheinbar einfacher Begriffe und Vorstellungen möchte Nâgârjuna uns eindringlich dazu anregen, über das scheinbar Selbstverständliche von Gehen, Gang, Begangenem und Geher nachzudenken, um ein naives Verständnis davon zu überwinden.

Ergebnis

Das Kapitel über das Gehen und den Geher ist von zentraler Bedeutung für das gesamte MMK, aber nicht leicht zu verstehen und zu deuten. Für viele dürfte dieser Text in den bisher vorliegenden Fassungen zunächst fast unverständlich sein, sodass die Relevanz fraglich erscheint. Ist der Inhalt nur noch die ausgebrannte intellektuelle Schlacke alter buddhistischer Spitzfindigkeiten und Kontroversen, wo ist der Funke, der heute zu uns überspringt, mag sich vielleicht mancher Leser fragen.

Das Kapitel ist in fünf Bereiche gegliedert. Zuerst geht es um den Weg, den wir begehen, also das *Begangene*. Wir können ihn als konkreten Weg verstehen, den wir jeden Tag zurücklegen, oder symbolisch und gleichnishaft als *buddhistischen Weg* sowie unsere *geistige und psychische Bewegung* begreifen, wie zum Beispiel Buddhas *Achtfachen Pfad* und den *Weg der Mitte*. Nâgârjuna beschreibt hier, wie und auf welche Weise solche Wege von uns tatsächlich begangen werden können und sollten und welche nur unbrauchbare oder sogar gefährliche Doktrinen sind. So gab es in der vorbuddhistischen Zeit Lehrmeinungen, die behaupteten, dass alle Bewegungen unwirklich und Fiktion seien. Ähnliche Strömungen waren auch in der antiken griechischen Philosophie, zum Beispiel bei Zenon und sogar bei Pamenides, zu finden.

Für Buddha waren jedoch Veränderungen und wechselwirkende Prozesse für die Überwindung des Leidens und die Befreiung wesentlich. Entsprechend klar sagt auch Nâgârjuna, dass wir nur in der Gegenwart wirklich gehen und der Weg wirklich begangen

wird, denn in der Vergangenheit und Zukunft gibt es unser Gehen nur in unserem Gehirn als Vorstellung, Erinnerung oder Erwartung. Ein gedachter buddhistischer Weg ist nicht die Wirklichkeit hier und jetzt als Handeln und Leben – so wird es im Zen-Buddhismus ausgedrückt. Und wenn der buddhistische Weg durch erstarrte, unethische und machtorientierte Doktrinen beeinträchtigt ist, kommen wir auf ihm überhaupt nicht voran, denn ein solcher Weg kann von uns nicht wirklich begangen werden! Es mag sein, dass wir in unserem Gehirn eine feste Vorstellung vom Befreiungsweg haben, aber wenn wir ihn nicht selbst konkret begehen, gibt es laut Nâgârjuna scheinbar zwei begangene Wege: den *wirklichen* und den nur *erdachten, geglaubten* und theoretisch erlernten. Das führt zu Verwirrungen und „wegführenden Fehlentwicklungen".

Im zweiten Teil untersucht Nâgârjuna, *wer* eigentlich auf dem Weg *geht*. Er fragt uns, ob wir wirklich von einem Geher sprechen können, wenn dieser gerade steht, sitzt oder liegt. Ist er immer ein Geher bis an sein Lebensende? Und war er schon immer als Wesenskern oder als geglaubte unsichtbare *unveränderliche Substanz* ein Geher, vielleicht sogar bevor er gehen lernte? Eine solche unsichtbare Substanz oder Essenz ist natürlich Spekulation und unreale Metaphysik. Aber dieser Glaube ist auch heute noch weit verbreitet. An diese Fragen schließen sich allgemeinere an, zum Beispiel: Wenn ein Lügner nicht lügt, ist er dann auch ein Lügner? Buddha beschreibt einen furchtbaren Mörder, der dann in die Sangha eintrat und Erleuchtung erlangte. War er dann noch ein Mörder oder vielmehr ein Erleuchteter? Und wenn er wieder aus der Erleuchtung zurückfällt, ist er dann noch ein Erleuchteter? Wir sehen an diesen Beispielen, dass die Sprache oft falsche unveränderliche Fakten behauptet und Veränderungen und Emanzipationsprozesse ungenau oder sogar fehlerhaft beschreibt. Solche Doktrinen können den Weg der eigenen Entwicklung und Befreiung fundamental stören oder unmöglich machen.

Das Gegenteil gilt für den Augenblick der Gegenwart in unseren vernetzten Lebensprozessen: In ihm liegt ein Maximum an Wirklichkeit und Erleben. Beim buddhistischen Weg geht es um den *Prozess der Überwindung* des Leidens durch das von uns selbst gesteuerte Training von Körper, Gefühlen und Geist: Das sind vernetzte Wechselwirkungen und keine Fiktionen, wie bereits in der Präambel unmissverständlich erklärt wird.

Eine besondere Gefahr der ontologischen Verdinglichung und Verhärtung zur Substanzhaftigkeit und Essenz besteht besonders, wenn Lehren der menschlichen Veränderung und Prozesse wie von Gautama Buddha historisch übermittelt werden und nach einigen hundert Jahren das Maßgebliche der ursprünglichen Lehre nicht mehr angemessen wiedergeben. Mit Kalupahana stimme ich darin überein, dass dies auf die Situation zur Zeit Nâgârjunas, etwa 600 Jahre nach Gautama Buddha, zutrifft.[38] Die beiden Doktrinen der Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit von Dingen und Phänomenen (Sarvastivadins bzw. Substantialismus) und deren plötzliches existenzielles Ende oder plötzlicher Beginn (Sautrantikas bzw. Momentanismus) drücken diese Erstarrung der buddhistischen Lehre aus.

Nâgârjuna beweist mit logischer Präzision, dass es bei einem erstarrten Denken und Reden über das Gehen *drei Geher* geben müsste, einen wirklichen und solche, die wir uns in unserem Gehirn vorstellen. Nishijima Roshi sagt hierzu: „Die nicht reale Welt gibt es in unserer Vorstellung und unserem Denken. Wie wir tagtäglich beobachten können, beeinflussen solche Fiktionen und Ideen unser Handeln erheblich. Insofern existieren derartige Ideen sozusagen als Scheinrealitäten in unserem Gehirn.“ Aber die Wirklichkeit des gehenden Menschen ist nicht mehrfach dualistisch gespalten, sondern eine Ganzheit: *Ein Mensch geht auf dem Weg.* Nâgârjuna arbeitet hier den gravierenden Unterschied zwischen Wirklichkeit und Theorien sowie Doktrinen heraus. Für unseren Befreiungsweg benötigen wir verlässliche Grundlagen und

keine weltfremden Philosophien. Deshalb ist dieses Kapitel so wichtig.

Im dritten Teil wird scharfsinnig bewiesen, dass es beim Gehen auf einem Weg keinen Anfang und kein Ende geben dürfte, wenn man sich an Worte und bestimmte Theorien klammert und das Gehen wie ein Ding und als metaphysische unveränderliche Entität und Substanz versteht. Das erweist sich natürlich als falsch, wenn wir die Wirklichkeit unverstellt und direkt erfahren und beobachten. Denn wir Menschen gehen, schlendern, wandern oder eilen ganz selbstverständlich und weitgehend unbewusst, und ebenso beginnen und hören wir auf zu gehen. Daraus folgt, dass wir die lebenden vernetzten Prozesse und die Wechselwirkungen des gehenden Menschen ganzheitlich verstehen müssen.

Im vierten und fünften Teil geht es um den gesamten Zusammenhang von begangenem Weg, dem Gehen als Handeln und dem gehenden Menschen. Dabei stellt Nâgârjuna fest, dass wir keinen Gang, keinen begangenen Weg und keinen Geher finden, wenn wir erstarrten Doktrinen anhängen. Das klingt paradox, ist es aber nicht: Er meint die *unwirkliche Welt* der Einbildungen, Theorien und wegführenden Fehlentwicklungen. Demgegenüber verstehen Buddha und Nâgârjuna die Wirklichkeit der Welt als „gemeinsames wechselwirkendes Entstehen“ ohne Extreme, das von uns selbst beeinflussbar und steuerbar ist. Wenn wir den buddhistischen Weg so begreifen und praktizieren, kann man zwischen dem Passiv des begangenen Weges und dem Aktiv des gehenden Menschen nicht mehr sinnvoll unterscheiden, auch wenn die Sprache das nahelegen mag. Beides zusammen bildet eine ganze Wirklichkeit. Das direkte Handeln übersteigt dabei die Theorie, die Logik, die Sprache und Grammatik. Es kommt genau auf den Augenblick unseres achtsamen unverstellten Handelns und Bewegens an. Eine solche Wirklichkeit ist ein lebendiges Ganzes auf dem Achtfachen Pfad und dem Mittleren Weg, eben das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung. Und wenn wir

dies ungeteilt und ohne Ablenkung erfahren, erfüllt es uns mit Freude und Klarheit und befreit uns von Stress und sogar Angst. Diese Tatsache hat auch die heutige Gehirnforschung eindeutig nachgewiesen. Buddha, Nâgârjuna und Zen-Meister Dôgen wussten es schon erheblich früher.

Wenn die Prozesse der Welt ohne Scheinwelten von Doktrinen, Begriffen, Weltanschauungen und Illusionen, ohne isolierte und als dauerhaft angesehene Essenzen in gemeinsamer Wechselwirkung entstehen, wird die Welt im Sinne Nâgârjunas als *leer* bezeichnet – im Zen-Buddhismus heißt es: „wie sie ist". Dann kann sich die nahezu unbegrenzte Fülle unserer wirklichen Potenziale entfalten.

In diesem fundamentalen Kapitel geht es also um das klare Verständnis von Handeln, Bewegen und Prozessen. In den folgenden Kapiteln des MMK wird sich zeigen, dass die ausführliche Analyse und Argumentation zum Gehen auch für andere Prozesse und Vorgänge in gleicher Weise erfolgen kann und muss. Nâgârjuna wird daher im Hinblick auf Zusammenhänge und Schlussfolgerungen häufiger auf das zweite Kapitel verweisen. Es bildet die Grundlage für die Bearbeitung zentraler buddhistischer Fragen in späteren Kapiteln, zum Beispiel in Kapitel 23 (Nirvâna) und 24 (Vier Edle Wahrheiten).

Kapitel 3:
Unsere Wahrnehmung und die Sinne

Hinführung

Nâgârjuna misst den Sinnesorganen des Menschen große Bedeutung für den buddhistischen Weg der Befreiung bei. In diesem Kapitel untersucht er daher folgerichtig falsche und ungenaue Vorstellungen sowie Doktrinen der Funktionen und Tätigkeiten unserer Sinne. Kurz gesagt nimmt er die *Destruktion* der vorbuddhistischen vedischen Doktrinen, aber auch der ungenauen und verfestigten buddhistischen Weltanschauungen seiner Zeit vor. In der vorbuddhistischen Zeit galt es sogar als spirituelles Ziel, die Sinnesorgane auszuschalten, um dadurch zur Allwissenheit zu gelangen. Noch heute trainieren Yogis, keine Schmerzen zu empfinden, wenn sie sich zum Beispiel lange Nadeln quer durch die Wangen stoßen.

Im Gegensatz dazu unterstreichen Buddha und Nâgârjuna ein pragmatisches Verständnis der Wahrnehmung, das der Wirklichkeit entspricht. So öffnet sich der Weg für das Verständnis des guten und möglichst fehlerfreien Funktionierens unserer sinnlichen Wahrnehmung. Das ist *De-Konstruktion* der präzisen Wahrnehmung, die frei von metaphysischen Verzerrungen ist. Das bedeutet, dass sich Nâgârjuna nicht in idealistischen, doktrinären und festgefahrenen Bereichen des Buddhismus verliert, etwa in den Doktrinen der Substantialisten und Momentanisten, sondern ganz konkret eine gute Bodenhaftung zur Wirklichkeit beibehält: Das ist die *Dynamik des Lebens* hier und jetzt.

In der authentisch überlieferten Lehre Buddhas über die Wahrnehmung hat zum Beispiel im Sûtta „Grundlagen der Achtsamkeit“ das Training der Sinnesorgane zu Recht eine sehr große Be-

deutung.[39] Es wird zwischen den Bereichen der Sinnesorgane wie Augen, Ohren und Nase, den Vorgängen und Prozessen der Sinneswahrnehmung sowie den Bereichen der Objekte unterschieden. Eine *absolute Unterteilung* und *Differenz* zwischen Subjekt, Prozess und Objekt ist allerdings für die weiterführenden, vertiefenden Überlegungen Nâgârjunas ungeeignet. Sie entspricht nach seiner Überzeugung – und auch meiner – gerade nicht dem Buddhismus Gautama Buddhas.

Aber wir dürfen nicht bei der Destruktion stehen bleiben. So eröffnet Buddha neue wichtige Dimensionen für unseren Befreiungsweg. Dabei geht es nicht nur um die Überwindung des Leidens, sondern vor allem um die Verwirklichung der Erleuchtung und um die hierfür erforderlichen Funktionen unserer Wahrnehmung. Es ist ein Irrtum, die sinnliche Wahrnehmung als unwichtig und grundsätzlich fehlerhaft abzuqualifizieren. Das Gegenteil ist richtig: Durch Training und Achtsamkeit gewinnt die Wahrnehmung an Qualität für das Erkennen der Wirklichkeit und ist für den Befreiungsweg unbedingt erforderlich. In diesem Sinne schließen die Bereiche der Wahrnehmung direkt an das vorige Kapitel über das Gehen an, einem ebenfalls hoch komplexen Vorgang und Prozess.

Nâgârjuna untersucht in diesem Kapitel die Wahrnehmungsformen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens sowie die dazugehörigen Funktionen des Denkens, also deren „Denkbereiche“, vertieft anhand des Sehens. Auf der Grundlage der Wirklichkeit als gemeinsamem Entstehen in Wechselwirkung und der Prozessanalyse des Gehens behandelt er die möglichst unverstellte Wahrnehmung der Umgebung, in der wir leben, von uns selbst als „Subjekte“ und von anderen Menschen.

Übersetzung und Erläuterung der Verse

> ***Vers 3.1***
>
> Die sechs Sinneskräfte und Prozesse der Wahrnehmung sind Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und das entsprechende Denken.
>
> Deren Bereiche und „Tummelplatz“ sind das zu Sehende, das zu Hörende usw.

Der Vers zählt die Sinnestätigkeiten auf, die hier als Sinneskräfte oder in wörtlicher Übersetzung als Tummelplatz bezeichnet werden. Nach altindischer Tradition gehören dazu auch das Denken bzw. die auf die jeweiligen Sinnesprozesse bezogenen Denkbereiche des Sehens, Hörens usw. Die geistigen Tätigkeiten werden also auf die jeweiligen Wahrnehmungsbereiche und Prozesse bezogen, und es wird *nicht allgemein vom Denken* oder *vom Geist* gesprochen.

Die Erkenntnis der heutigen Gehirnforschung, dass es für die einzelnen Sinnestätigkeiten jeweils spezialisierte Teilsysteme und Module in unserem neuronalen Netz gibt, bestätigt den Ansatz Nâgârjunas. Diese Teilsysteme sind wiederum mit vielen anderen Bereichen des Gehirns vernetzt, zum Beispiel befinden sie sich in Wechselwirkung mit den Systemen des Bewusstseins, der Reflexion und Ethik, die vor allem im Frontalhirn lokalisiert sind. Daraus wird deutlich, dass es beispielsweise beim Sehen oder Hören erhebliche leistungsfähige Wechselwirkungen mit Bewusstsein und Ethik gibt, ethische Bewertungen und Entscheidungen also eingekoppelt werden.

Die Bedeutung der Wahrnehmung zeigt sich auch darin, dass zum Beispiel das Sehsystem etwa ein Drittel des Gehirns ausmacht und dementsprechend über eine außerordentlich hohe Leistungsfähigkeit bei der Informationsverarbeitung verfügt. Es leuchtet

ein, dass der Aufbau und das Training des Sehsystems sehr wichtig sind. Die Datenmenge des eigentlichen Inputs beim Sehen hat dabei einen deutlich geringeren Umfang als die interne Informationsverarbeitung dieser Daten im Gehirn selbst. Nach der Verarbeitung im Gehirn werden die Informationen als Output zum Beispiel an die Motorik und Bewegungssteuerung weitergegeben. Die interne Informationsverarbeitung ist von großer Relevanz für das Leben in der Wirklichkeit, und ohne die externen Informationen verlieren wir eventuell die Verbindung zur Wirklichkeit.

> ***Vers 3.2***
> Denn das Sehen sieht eben das eigene Selbst als Entität nicht.
> Wenn aber das Sehen dieses eigene Selbst nicht sieht,
> fragt sich, wie es das Selbst des anderen sehen könnte.

Nâgârjuna hält sich nicht mit der spekulativen metaphysischen Frage auf, ob es überhaupt ein Substanz-Selbst oder einen *âtman*, die man wie eine Entität mit den Augen sehen könnte, geben kann. Ganz pragmatisch stellt er stattdessen fest, dass ein solches substanzhaftes Selbst nicht mit den Sinnesorganen gesehen werden kann.

Es ist zweifellos eine hohe spekulative Abstraktion, von einem absoluten Selbst, Ego, Ich oder *âtman* zu reden. Dies mag umgangssprachlich durchaus praktisch sein, aber wir sollten uns auf konkrete sichtbare Fakten beziehen, wenn es um vertiefte philosophische Analysen geht. Eine dauerhafte Essenz oder Substanz des Selbst ist eine Vorstellung und erlernte Abstraktion, die es nicht wirklich gibt. Demnach kann sie auch mit unseren Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden, weder bei einem selbst noch bei anderen.

Dieser Vers verdeutlicht, dass das MMK sehr pragmatisch und phänomenologisch aufgebaut ist und damit eine große Nähe zum Zen-Buddhismus aufweist. Es geht nicht um Spekulationen und Il-

lusionen, nicht um geglaubte, nicht hinterfragte „heilige“ Doktrinen, sondern um das, was konkret wahrgenommen und erfahren werden kann. Und in der Tat sind Entwicklungs- und Lernprozesse unauflösbar mit der Wahrnehmung verbunden, die immer feiner werden kann und muss, und mit der möglichst genauen Selbstbeobachtung beim Erleben und Erfahren. Buddha beschreibt diese Gegebenheit ausführlich im Sûtta „Grundlagen der Achtsamkeit“. Nâgârjuna und Dôgen zeigen aber auch, dass Buddhismus nicht vollständig durch Materialismus und die Naturwissenschaft zu erfassen ist, sondern darüber hinausgeht. Auch eine idealistische Sichtweise kann wie die materialistische nur eine Teilwahrheit erfassen.

> ***Vers 3.3***
> Das Gleichnis des Feuers ist nicht hinreichend für das Zustandekommen des Sehens.
> Ein solches Gleichnis des Sehens wurde durch die Aussagen zum Begangenen der Vergangenheit, der Gegenwart und noch nicht Begangenen der Zukunft untersucht.

Das historische Gleichnis vom Feuer trennt total zwischen Brennstoff und Flamme. Somit unterscheidet es sich fundamental vom Gehen als Prozess, der nicht zerteilt ist in Entitäten, sondern in Wechselwirkung abläuft, wie Nâgârjuna im vorigen Kapitel erläutert hat. Auch beim Feuer darf nicht absolut zwischen Zündstoff und Flamme unterschieden werden, denn beide befinden sich in Wechselwirkung miteinander. Nâgârjuna falsifiziert diese Meinung der fundamentalen Trennung. Wir sollen uns hinsichtlich des Sehens und der Wahrnehmung allgemein davor hüten, in unveränderlichen Entitäten zu denken. Es geht um Dharmas, Dinge und Phänomene, die in Wechselwirkung entstehen, und nicht um solche, die eine unsichtbare unveränderliche Substanz haben und erst durch bestimmte Merkmale sichtbar werden.

Die Destruktion des Substanz- und Entitätsdenkens hat ergeben, dass es weder ein Gehen, noch einen Geher oder das, was begangen werden kann, getrennt voneinander gibt. Ähnlich wie beim Gehen muss man auch beim Sehen von der Wechselwirkung des „Subjekts", also hier dem „Seher", dem Vorgang des Sehens und dem „Objekt", das gesehen wird, ausgehen. Es handelt sich um einen zusammenhängenden Prozess, nicht um voneinander getrennte, isolierte Entitäten.

Den Seher, der zum Beispiel nicht sieht, gibt es also genauso wenig wie den Geher, der nicht geht. Der „Seher" ist immer eine Abstraktion, die die Wirklichkeit dieses Prozesses nicht angemessen beschreibt. Letztlich ist ohne Veränderung in der Zeit eine präzise Aussage gar nicht möglich. Das Sehen kann nur ungenau nach der Vergangenheit erinnert und noch ungenauer für die Zukunft erwartet werden, denn dieser wahre Prozess vollzieht sich der Wirklichkeit entsprechend genau im Augenblick des Sehens.

Das alte Gleichnis des Feuers erschien Nâgârjuna nicht geeignet, um die Prozesse der Wahrnehmung wie das Sehen zu beschreiben. Aus unserer Sicht gilt dies darüber hinaus schon deshalb, weil es sich beim Feuer nicht um Menschen, soziale Gruppen und Lebewesen sowie deren Empathie, Leiden und Erleuchtung handelt, sondern um einen physikalischen und chemischen Vorgang, welcher der materiellen, unlebendigen Dimension der Welt angehört. Er hat nur begrenzte Aussagekraft für menschliche Vorgänge, Prozesse und Entwicklungen.

> ***Vers 3.4***
> Was passiert, wenn irgendein Sehen, das *gerade nicht sieht*, nicht entsteht oder wird?
> Und wie passt dazu die Aussage: „Das Sehen sieht"?

Ein unveränderliches eigenständiges Sehen als Substanz würde dauerhaft bestehen, auch wenn es gerade nicht sieht. Aber es entsteht nicht und vergeht nicht, weil es sich nicht verändern kann.

Der erste Satz des Verses legt also offen, dass dieser Ansatz ohne Sinn ist, denn ein solches Sehen gibt es nicht.

Die Aussage „Das Sehen sieht“ erweist sich genauso wenig als sinnvoll wie die Aussage „Das Gehen geht“, denn auch dabei würde unterstellt, dass das Sehen eine unveränderliche Substanz oder Essenz ist. Wir sehen jedoch nur genau im Augenblick. Jede Substantialisierung und Vorstellung von Essenzen, dauerhaften Substanzen und Entitäten kann den wechselwirkenden Prozessen des Lebens und der Wirklichkeit nicht gerecht werden.

> ***Vers 3.5***
> Daraus folgt: Weder sieht eben das Sehen, noch sieht eben das Nicht-Sehen.
> Das Untersuchte und mit dem *Sehen* auch der *Seher* müssen durch die Wechselwirkung verstanden werden!

Analog zum Kapitel des Gehens wiederholt Nâgârjuna hier, dass bei der Doktrin einer unveränderlichen Substanz weder das Sehen noch das Nicht-Sehen sieht. Das Nicht-Sehen kann natürlich schon rein logisch überhaupt nicht sehen.

Es gibt weder einen dauerhaft existierenden Geher noch einen solchen Seher, sondern nur die Prozesse des Sehens, die aufeinander einwirken und in Wechselwirkung sind. Gleiches gilt für einen Menschen, der als unveränderliche Essenz oder Substanz und als *âtman* verstanden wird. Durch bewusste Reflexion können unser Entscheiden und Handeln in gewissem Umfang verstanden werden, indem die Prozesse des Sehens, Denkens und Handelns miteinander verknüpft werden.

Die zentrale Aussage in der Präambel über das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung erklärt die Wirklichkeit des Sehens am sinnvollsten.

> ***Vers 3.6***
> Ein Seher existiert nicht, und zwar *weder mit Sehen noch ohne Sehen*.
> Wenn der Seher aber nicht existiert: Woher *stammen* dann das zu Sehende und eben das Sehen?

Die Analogie zum Gehen wird hier fortgesetzt. Daher kann ein Seher als Substanz nicht existieren, wenn er nämlich abstrahiert ist vom Prozess und dem Zusammenwirken des Sehens. Den Seher gibt es weder in totaler Identität noch in totaler Differenz vom Sehen. Im Mittelpunkt steht der Prozess, nicht abstrakte Vorstellungen von dauerhaften Substanzen und Entitäten.

Im letzten Satz des Verses wird gefragt, woher dann das zu Sehende, das Objekt, und eben das Sehen stammen, wenn es keinen Seher gibt? Daraus folgt, dass es eine Trennung in unabhängige Entitäten nicht geben kann, da der Seher, das Sehen und das Gesehene sich in veränderlicher Wechselwirkung miteinander befinden.

> ***Vers 3.7***
> Das *Zusammen-Werden* eines Sohnes wird als wechselwirkend mit Mutter und Vater genannt.
> Das Zusammen-Werden gibt es wechselwirkend mit Auge und Form, so wird es gesagt.

Am Beispiel von Sohn, Vater und Mutter wird klargestellt, dass es sinnlos ist, eine totale Trennung dieser drei anzunehmen. In gleicher Weise entspricht eine absolute Trennung von Subjekt und Objekt bei der Wahrnehmung nicht der Wirklichkeit. Es geht dabei um die Wechselwirkung und das gemeinsame Entstehen.

> ***Vers 3.8***
> Es heißt: „Wegen des Nicht-Seienden des zu sehenden Objekts und des Sehens existieren auch nicht die vier anderen Skandhas: Fühlen, Wahrnehmung, formende Kräfte und Bewusstsein.”
> Wie könnte wiederum dann *Ergreifen* und Aneignen usw. sein?

Nâgârjuna besteht auf der Kritik, dass das Sehen nicht etwas dauerhaftes Sustanzhaftes sei, das unverändert und ohne Wechselwirkung existiert. Wenn ein Gegner Nâgârjunas diese Aussage nun aber akzeptiert, könnte er im Analogieschluss behaupten, dass auch die anderen Komponenten des Menschen, die Skandhas, nicht existieren. Nâgârjuna entgegnet dazu, dass es dann auch kein Ergreifen und Aneignen der Skandhas geben kann. Die Aussagen des Kontrahenten werden an dieser Stelle noch nicht analysiert. Allerdings erscheint die Behauptung, dass es grundsätzlich keine Skandhas und kein Ergreifen von ihnen geben kann, nicht überzeugend.

Die Entwicklung des Menschen und seine enge Verflechtung mit seiner Umwelt werden im Buddhismus häufig als das Ergreifen der Skandhas bezeichnet. Nâgârjuna stellt fest, dass ein solches Ergreifen überhaupt keinen Sinn macht, wenn die Skandhas nicht wirklich sind. Vor allem muss das Sehen selbst immer als Prozess und Vorgang in Wechselwirkung erfahren werden. Aber was und wie wird bei der Wechselwirkung ergriffen? Die Vorstellung des Ergreifens entstammt einer Lebensphilosophie der abgegrenzten Objekte, also Dinge, Sachen und Ideen, und ist in der Wirklichkeit sorgfältig zu untersuchen, da dieses stark vereinfachte Modell zu vielfältigen Verwirrungen führt. Nâgârjuna wird diese Frage noch gründlich analysieren.

Den Sinnesorganen kommt bei der Wahrnehmung der Welt eine zentrale Funktion zu. Wir wissen heute zudem, dass zum Beispiel Lernprozesse bei Kindern maßgeblich davon abhängen, dass über

möglichst viele Sinneskanäle gelernt wird, und dass dabei die Unterstützung durch reale lebende Menschen wichtig ist. So wurde nachgewiesen, dass *digitales Lernen* allein mithilfe elektronischer Medien bei kleinen Kindern nahezu wirkungslos ist. Außerdem verstärken sich die Gehirnprozesse verschiedener Sinnestätigkeiten beim Lernen im positiven Sinne, sodass auch hier das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung die bekannten Vorgänge im neuronalen Netz besser beschreibt als metaphysische Annahmen.

> ***Vers 3.9***
>
> Mit dem Sehen werden auch Wahrnehmungsprozesse des Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und das jeweilige Denken erklärt. Der Zusammenhang zwischen dem Hörer und dem zu Hörenden, dem Riecher und dem zu Riechenden usw. soll im gleichen Sinne verstanden werden.

Anhand des Sehens erklärt Nâgârjuna die Grundprinzipien der sinnlichen Wahrnehmung und erweitert in diesem Vers seine Aussagen auch auf die anderen Wahrnehmungsprozesse wie Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und die jeweiligen Denkprozesse im zusammenwirkenden neuronalen Netz.

Die wirkliche Welt besteht aber nicht allein aus Ideen und Gedanken, wie die Idealisten meinen, und auch über das rein materielle Sehen von Formen und Farben müssen wir hinausgehen, um zur Wirklichkeit zu gelangen. In diesem Zusammenhang möchte ich Nishiima Roshi zu Wort kommen lassen: Bei der „Untersuchung der Augen wird die Wirklichkeit ganz klar von Vorstellungen, Einbildungen, Illusionen und Täuschungen abgegrenzt.“ Wichtig sei dabei auch die Frage, inwieweit Begriffe und Gedanken in der Lage seien, die Wirklichkeit möglichst richtig und detailliert zu erfassen.

Laut Nishijima führt Nâgârjuna „die Wirklichkeit auf das Handeln im Augenblick zurück, während der Mensch“ eine Verallge-

meinerung und Abstraktion sei, die zwar mit dem Handeln verbunden sei, aber als eigenständige Entität verstanden werde. Und er fährt fort: „Aus materialistischer Sicht halten wir den menschlichen Körper und überhaupt die Dinge und Formen für das Wesentliche. Zweifellos gibt es eine materielle Dimension der Welt, die auch keine Nebensächlichkeit ist, wie viele Idealisten denken und behaupten."

Allgemein gilt: Unsere Sinne arbeiten letztlich unvollständig, machen Fehler, und die entsprechenden Denkprozesse ergeben zusätzliche Unschärfen. Schließlich kann es keine perfekte Kommunikation mit Worten zwischen den Menschen geben. Obgleich zum Beispiel die Funktion des Sehens für uns von zentraler Bedeutung ist, dürfen wir also nicht naiv glauben, dass wir die ganze vielfältige Wirklichkeit vollständig sehen und anderen mitteilen könnten. Stattdessen kommt es darauf an, die Grenzen der Wahrnehmung zu kennen, einzubeziehen und zu lernen, so klar wie möglich zu sehen. Nâgârjuna leugnet nach Nishijimas Überzeugung trotz der Unzulänglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung nicht die Wirklichkeit: „Er ist kein Nihilist."

Ergebnis

Nâgârjuna analysiert anhand des Sehens die verschiedenen Wahrnehmungsarten des Menschen, also Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten, sowie die zugehörigen Funktionen des Denkens, d. h. die „Denkbereiche". Auf der Grundlage des bereits in der Präambel erarbeiteten Verständnisses der Wirklichkeit als gemeinsames Entstehen in Wechselwirkung und der Prozessanalyse des Gehens – im übertragenen Sinn auch der buddhistischen Entwicklung und Emanzipation – geht es in Kapitel 3 des MMK um die möglichst unverstellte Wahrnehmung der Umgebung, in der wir leben, von uns selbst als „Subjekte" und der anderen Menschen. Dabei möchte Nâgârjuna für die weiteren Analysen

Klarheit schaffen und sich von spekulativen metaphysischen Doktrinen absetzen.

Er vermittelt eine positive praktische Lebensphilosophie des Sehens und der Wahrnehmung. Dabei leugnet er die Unzulänglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung keineswegs, aber nicht zufällig stellt er sie an den Anfang der konkreten Einzelanalysen, denn eine gut geschulte Wahrnehmung ist für die von ihm verwendeten Methoden der Phänomenologie und Empirie von zentraler Bedeutung.

Thema sind vor allem die folgenden Fragen: Gibt es eigentlich getrennte äußere Objekte, die in unserem Gehirn abgebildet werden und die wir daher sehen? Oder ist ein solches Modell zu einfach, obgleich wir es so selbstverständlich finden? Gibt es ein übergeordnetes ewiges Selbst, das uns als Mensch, der sieht und handelt, beobachtet? Da es ein isoliertes Selbst wie den vorbuddhistischen *âtman* nicht gibt, können wir ein solches Selbst empirisch mit den Augen logischerweise auch nicht sehen. Es ist, weil es unsichtbar ist, objektiv als empirische Entität nicht zu sehen.

Das von den Doktrinen totaler Identität und totaler Differenz abgeleitete Gleichnis von Brennstoff und Feuer ist für die Beschreibung des Sehvorgangs nicht tragfähig, denn dieser Prozess ist durch eine intensive lebende Wechselwirkung gekennzeichnet. Der Brennstoff wurde im Volksbuddhismus auch als Vorstellung für das folgende Leben bei der Wiedergeburt verwendet. Das lässt Nâgârjuna in dieser naiven Form nicht gelten.

Außerdem widerlegt er, dass unveränderliche gesonderte Substanzen als Entitäten, wie Sehen, Seher und Gesehenwerden, existieren würden und verweist in diesem Zusammenhang auf die ausführlichen Analysen zum Gehen in Kapitel 2. Der typische Charakter des rückgekoppelten und vernetzten Sehprozesses würde bei der Vorstellung von einer Entität völlig unberücksichtigt bleiben. Die Aussage „Das Sehen sieht“ ist daher entweder ba-

nal und tautologisch oder beinhaltet den Glauben an eine unsichtbare ewige Substanz und ist daher unsinnig.

Um die Wechselwirkung von Auge und Form sowie deren unlösbaren Zusammenhang beim Sehen deutlich zu machen, verweist Nâgârjuna auf die unauflösbare lebende Beziehung von Vater, Mutter und Sohn.

Schließlich zeigt er auf, dass man das Gegenteil der Wirklichkeit als Wechselwirkung auch mit einer ausgefeilten Logik nicht beweisen kann. Die Klarstellungen in diesem Kapitel bilden eine belastbare Grundlage für den Fortgang der weiteren Untersuchungen.

Kapitel 4:
Die Gliederung der menschlichen Komponenten

Wechselwirkung und Leerheit

Hinführung

Gautama Buddha hat fünf Bereiche oder Komponenten des Menschen, auf Sanskrit *skandhas*, unterschieden, um das Besondere und das Zusammenwirken der Teilsysteme des Menschen besser erklären zu können. Diese Komponenten sind die körperliche Form, Empfindung, Denken, formende Kräfte bzw. Handlungsmuster[40] und das Bewusstsein.

Im Buddhismus war es zur Zeit Buddhas und auch in den folgenden Jahrhunderten eine schwierige Frage, welcher Teil des Menschen in einem folgenden Leben wiedergeboren wird, da Buddha das *âtman*-Selbst abgelehnt hatte, das in der altindischen Philosophie der Veden als unveränderlicher Kern der Persönlichkeit angenommen wurde und für die Reinkarnation maßgeblich war. Die Veden glaubten, dass dieser *âtman*-Kern von Natur aus rein wäre und durch falsches Handeln befleckt und verunreinigt würde. Er müsse durch unzählige Wiedergeburten gereinigt werden, um schließlich in die All-Einheit des *brahman* einzugehen und sich dort aufzulösen. Diesem Konzept stellte Buddha konsequent die pragmatische Gliederung der *Komponenten des Menschen* (*skandhas*) gegenüber.

Besonders kritisch sah Buddha, dass es nach dem damaligen Glauben in diesem Leben *keine Veränderung* der Zugehörigkeit zu einer Kaste geben könne. Die Kaste konnte also im Leben nicht verlassen werden, sondern nur in der nächsten Wiedergeburt. Diese unethische, unmenschliche und angeblich göttliche „Ordnung der Gesellschaft“ war religiös und rechtlich vollkommen sanktioniert, was viel unnötiges Leiden erzeugte. Buddha hat die-

se Ordnung der Kasten kategorisch abgelehnt. In seinen Orden waren alle willkommen, für ihn hatte jeder Mensch seinen eigenen unverwechselbaren Wert. Jeder kann sich laut Buddha aus seinem Leid befreien und Erleuchtung erlangen. Daraus wird deutlich, dass er seine Lehre und Praxis auf dieses jetzige Leben bezogen hat, ohne die Wiedergeburt abzulehnen. Allerdings hat er davor gewarnt, sich zu viel mit den Fragen, Ängsten und Hoffnungen einer individuellen Reinkarnation zu beschäftigen oder sich von solchen Doktrinen abhängig zu machen.

Nach der alten Lehre der Veden „ergreift“ der unveränderliche *âtman*, der durch schlechtes Karma „befleckt“ worden war, nach der Wiedergeburt entsprechend einen neuen Körper. Im Buddhismus gibt es diesen Glauben nicht in einer solch simplen Form. Manchmal wurden allerdings die Skandhas des Bewusstseins und/oder der formenden Kräfte als zentral für die folgende Wiedergeburt hervorgehoben.

Nâgârjuna beschäftigt sich in diesem Kapitel mit den fundamentalen Fragen zu den Komponenten des Menschen in seiner nüchternen und sachlichen Weise und mit scharfsinniger Logik. Er wählt das Beispiel der körperlichen Form, nachdem er im vorigen Kapitel die Wahrnehmung und vor allem das Sehen analysiert hat. Dabei geht es immer um die Wirklichkeit des gemeinsamen Entstehens in Wechselwirkung der Komponenten, das real beobachtet werden kann. Der Substantialismus, nach dem der Körper isoliert und unabhängig existieren soll, wird entschieden abgelehnt.

Nâgârjuna betont zudem die unauflösbare Verbindung mit den jeweiligen Grundlagen der Form, zum Beispiel den materiellen Elementen. Das sind bei der Form die entsprechenden physikalischen materiellen Elemente des Körpers wie Hartes, Flüssiges, Luftartiges und Heißes. In der Tat sind sie auch aus heutiger Sicht vom Körper nicht zu trennen. Gleichzeitig gibt es die Verbindungen und Wechselwirkungen mit den anderen Skandhas, wie zum

Beispiel Gefühle, Wahrnehmung, Bewusstsein und nicht zuletzt die formenden Kräfte und Handlungen.

Nach der heutigen Gehirnforschung ist unbestritten, dass Denken, Bewusstsein und Gefühle durch die Neuronenzellen, Nervenfasern und die synaptischen Verbindungen des Gehirns wechselseitig gekoppelt sind. Das Gleiche gilt für die sensomotrische Steuerung des Körpers. Diese sind also mit dem Sehsystem, Hörsystem, der Motorik und vielen anderen Teilsystemen vernetzt. Das bestätigt wirklich erstaunlich die Lehre Buddhas vom Entstehen und von der Veränderung in Wechselwirkung. Und je leistungsfähiger die Interaktionen sind, desto intensiver sind die vernetzten Wechselwirkungen.

Es ist denkbar, dass Nâgârjuna mit diesem Kapitel der allzu naiven volksbuddhistischen Vorstellung von der Wiedergeburt einen Riegel vorschieben möchte. Denn es ist eindeutig, dass weder der *âtman* noch eine der fünf Skandhas oder deren Kombination unverändert wiedergeboren werden. Seine Argumentation richtet sich hauptsächlich gegen die Doktrin des Substantialismus, dass die Skandhas jeweils für sich als Entitäten isoliert seien und eine innere unveränderte Substanz oder Essenz hätten. Durch ethisch falsches Handeln würden diese mit schlechten Merkmalen verunreinigt, was zur notwendigen Wiedergeburt führe. Erst nach vollständiger Reinigung in millionenhaften Wiedergeburten sei das Ziel des reinen Essenz-Selbst, *svabhâva*, erreicht.

Die beiden letzten Verse dieses Kapitels betreffen die Leerheit, die hier zum ersten Mal als eine andere Bezeichnung für das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung eingeführt wird. Die Argumentation zur Leerheit darf auf keinen Fall so verstanden werden, dass der Körper Nichts ist, also als Materielles nicht existieren würde. Die beiden Verse beziehen sich auf die Falsifikation der Argumentation eines Kontrahenten, der die Wechselwirkung ablehnt und die Leerheit daher fälschlicherweise als das Nichts verstanden hat.

Übersetzung und Erläuterung der Verse

> ***Vers 4.1***
> Die *Form* wird nicht wahrgenommen, wenn sie von ihrer Grundlage befreit und isoliert ist.
> Die *Grundlage* der Form wird auch nicht gesehen, wenn sie befreit und isoliert von der Form ist.

Die körperliche Form und ihre Grundlage sind nicht voneinander zu trennen und bedingen sich gegenseitig. Aus meiner Sicht sind vor allem die *materiellen Elemente* Erde, Feuer, Wasser und Luft mit dem Begriff „Grundlage" gemeint. Diese Elemente werden im nächsten Kapitel genauer analysiert. Eine Form ohne das Materielle als Grundlage ist nicht sinnvoll. Gleichzeitig schließt Nâgârjuna in diesem Vers eine unsichtbare unveränderliche absolute und substantialistisch verstandene Grundlage aus. Nach dieser Doktrin wäre die Substanz unsichtbar und ewig und würde sich fundamental von Materie unterscheiden. Dies wird von Nâgârjuna nicht bestätigt.

> ***Vers 4.2***
> Wenn eine Form von ihrer Grundlage abgetrennt wäre, würde eine Form folgen, die keine Verursachung hat.
> Und nirgendwo existiert irgendein Ergebnis, das keine Veranlassung oder Kausalität hat.

Die Grundlage, zum Beispiel die Materie, kann als Veranlassung, Verursachung und kausale Beziehung der Form aufgefasst werden. Bei den Gestaltungsprozessen in der Welt entsteht die äußere Form durch die Gestaltung der materiellen Grundlage. Dies ist bei einer Skulptur, die von einem Künstler geschaffen wird, besonders offensichtlich. Aber auch die menschliche Form bildet sich durch die auslösende und verursachende Gestaltung der materiellen Gegebenheiten des Menschen. Darauf wird im Zen ganz besonders hingewiesen. Die Form allein macht keinen Sinn, wenn

man sie von der Grundlage und Veranlassung abtrennen will und die Verbindung zu den anderen Komponenten des Menschen außer Acht lässt.

Am Beispiel einer Skulptur ist unmittelbar einleuchtend, dass der Künstler ein Ziel hat, wenn er eine bestimmte Form gestaltet. Ziel, Grundlage und Ergebnis als Form sind also unauflösbar miteinander verbunden, aber natürlich nicht total identisch.

> ***Vers 4.3***
> Wenn aber die Grundlage, zum Beispiel die Materie, von der Form befreit und getrennt von ihr existieren würde, würde eine Grundlage existieren, die *keine Wirkung* hat.
> Und es existiert keine Grundlage, die ohne Wirkung ist.

Nâgârjuna wiederholt hier, dass eine Trennung von Grundlage und sichtbarer Form keinen Sinn macht, weil es gerade die Funktion der Grundlage ist, die unauflösbare Verbindung zur Form abzugeben. Es ist daher sinnlos zu sagen, dass es eine Grundlage gibt, wenn keine Form erzeugt und keine Wirkung erzielt wird. Form und Grundlage sind keine unveränderlichen unsichtbaren substantialistischen isolierten Entitäten.

> ***Vers 4.4***
> Wenn die Form *isoliert existieren* würde, ist die *Grundlage* der Form nicht möglich.
> Wenn die Form überhaupt *nicht existieren* würde, wäre die *Grundlage* der Form nicht möglich.“

Es ist sinnlos zu sagen, dass es eine Form gibt, wenn keine Grundlage vorhanden ist. Dasselbe gilt umgekehrt: Es kann keine Grundlage geben, wenn die Form nicht existiert, da beide zusammenhängen und in Wechselwirkung sind. Beide bedingen sich gegenseitig: Keine Form ohne Grundlage und keine Grundlage ohne Form.

> ***Vers 4.5***
> Auch die *Form* ist ohne eine Grundlage nicht möglich. Deswegen möge man nicht willkürlich irgendwelche Gedankenkonstrukte doktrinär erzeugen, die angeblich in die Form gegangen sind.

Durch die Wechselwirkung von Form und Grundlage ergibt sich eine unauflösbare Beziehung zwischen beiden. Es lassen sich daher nicht willkürlich künstliche Unterscheidungen bei der Form finden, zum Beispiel durch Ideologien und Doktrinen, die keinen direkten Bezug zur Grundlage haben. Solche Unterscheidungen wären demnach Spekulationen des Geistes und sind in der Wirklichkeit der Form nicht zu beobachten.

> ***Vers 4.6***
> Es ist nicht möglich: „Eine Wirkung mit dem identischen Aussehen der Grundlage“.
> Es ist ebenfalls nicht möglich: „Eine Wirkung mit dem Nicht-Aussehen der Grundlage“.

Nâgârjuna destruiert hier die beiden Aussagen, dass Grundlage und Wirkung der Form *total identisch* oder umgekehrt *total verschieden* seien. Beides sind Extreme, die es in der Wirklichkeit nach dem Mittleren Weg nicht gibt. Damit wird die Doktrin des Substantialismus von dauerhaften, unveränderlichen und unabhängigen Entitäten ausgeschlossen.

Wenn man aber die Beziehung von Grundlage und Form als Wechselwirkung versteht, bedeutet dies ein Komplexitätsgewinn für die beiden Bereiche, hier der Grundlage und der entsprechenden Wirkung. Damit ist das simple Gegensatzpaar von total identisch oder total verschieden überwunden, und es entsteht eine größere Realitätsnähe.

> ***Vers 4.7***
> Für die anderen Komponenten (*skandhas*) – Empfindung, Erkennen, Bewusstsein und formende Kräfte/Handlungsmuster – und eben allgemein für alles Seiende gilt das gleiche Verfahren wie eben bei der Form.

Nâgârjuna destruiert hier die beiden Aussagen, dass Grundlage und Wirkung der Form *total identisch* oder umgekehrt *total verschieden* seien. Es gibt in der Wirklichkeit also keine isolierten substantialistischen Entitäten und unveränderlichen Existenzen, sondern nur Beziehungen und Veränderungen in Wechselwirkung der Strukturen und Prozesse, was in der Präambel *pratitya samutpada* genannt wird.

Anhand der Form und der verursachenden Grundlage entwickelt Nâgârjuna den Zusammenhang der Kausalität, der oft als Ursache und Wirkung beschrieben wird. Die jeweiligen Grundlagen sind jedoch nicht total deterministisch und starr mit den Komponenten des Menschen verkoppelt. Es gibt in jeder Situation Einwirkungsmöglichkeiten und Lernprozesse. Der Soziologe Niklas Luhmann würde wohl sagen: „Es kann auch anders sein."

Eine relative Freiheit des Menschen ist in der Wirklichkeit des Lebens ganz real da; je nach Entwicklungsstand kann sie größer oder kleiner sein. Dies gilt nicht zuletzt auf dem buddhistischen Befreiungsweg. Die in der westlichen Philosophie diskutierte absolute Freiheit ist allerdings eine absolute Fiktion und zu falsifizieren. Das hat auch Kant erklärt.

Im Buddhismus können unheilsame Entwicklungen frühzeitig erkannt und Fehlentwicklungen, Schmerzen und Leiden durch rechte Entscheidungen vermieden werden. Dies ist eine zentrale Lehre Gautama Buddhas. Wer von Gier, Neid und Hass abhängig ist, der ist verblendet, kann sein immer erweiterbares Potenzial an Freiheit nicht nutzen, und damit ist ihm der Weg der Befrei-

ung versperrt. Abhängigkeit durch Sucht kann nicht zu einem freien, guten Leben führen.

> ***Vers 4.8***
> Bei einer Analyse und Uneinigkeit argumentiert der Kontrahent mit der Leerheit, um die obige Aussage des gemeinsamen Entstehens in Wechselwirkung abzuweisen. Die Leerheit weist er dabei gerade nicht ab.

Die Leerheit ist nämlich die Bezeichnung für das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung. Also stützt der Kontrahent in Wirklichkeit Nâgârjunas obigen Beweis.

Im Folgenden möchte ich versuchen, diese kompliziert klingende Aussage verständlich zu deuten. Die Interpretation ist in der modernen Literatur zu Nâgârjuna und dem MMK heftig umstritten. Viele sind der Ansicht, dass es „subtile und kryptische Verse" seien.[41] Dem stimme ich nicht zu. Nâgârjuna beweist nämlich auf seine konsequente Weise, dass der Kontrahent, der die Wechselwirkung ablehnt und die Leerheit akzeptiert, im Irrtum ist. Er hat nicht verstanden, dass beides das Gleiche ist!

Nâgârjuna analysiert und falsifiziert hier die Argumentation eines Kontrahenten, der das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung zu Fall bringen will. Der Kontrahent benutzt dabei die Leerheit als sein eigenes Argument. Weil aber das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung und die Leerheit gleich sind, stützt er tatsächlich Nâgârjunas Argumentation, ohne es vielleicht selbst zu merken.

Der Kontrahent muss sowohl beweisen, dass die Verbindung und Wechselwirkung von materieller Grundlage und Form falsch ist, als auch dass die metaphysische unsichtbare Substanz (*svabhâva*) als Verursachung der Form wirklich existiert. Dabei reicht metaphysische Spekulation (Rationalismus) nicht aus, sondern die praktische Erfahrung muss eine solche Evidenz nachweisen. Es

wird sich in aller Klarheit zeigen, dass der Kontrahent diesen Beweis nicht erbringen kann!

Zunächst soll die wörtliche Übersetzung untersucht werden: Bei der genannten Kontroverse lehnt der Kontrahent die obigen Ausführungen Nâgârjunas ab, dass die Form *nur mit der materiellen Grundlage erkannt* werden kann. Form und Grundlage sind danach nicht zu trennen, und sie sind in Wechselwirkung. Der Kontrahent behauptet offensichtlich das Gegenteil, dass nämlich die Form ohne die Grundlage existieren würde. Seine Ablehnung oder Abweisung begründet er mit dem Argument der Leerheit. Wie ist das zu verstehen?

Das vom Kontrahenten Nicht-Abgewiesene ist die Trennung von Form und Grundlage, also deren Nicht-Verbindung. Er behauptet damit, dass gerade wegen der Leerheit die Form und die Grundlage getrennt und nicht abhängig voneinander seien. Aber die wahre Leerheit bezeichnet gerade die Wechselwirkung, also die Verbindung von Form und Grundlage. Diese fundamentale Aussage behandelt Nâgârjuna ausführlich in Kapitel 24 des MMK über den Buddha Tathâgata.

Indem der Kontrahent das Argument der Leerheit eingeführt hat, ergibt sich, dass die Wechselwirkung greift und die Trennung ausgehebelt ist. Er hat also offensichtlich ein total falsches Verständnis von der Leerheit und vom Mittleren Weg. Vermutlich verstand er die Leerheit als das Nichts und wollte beweisen, dass es das Entstehen in Wechselwirkung gar nicht gibt. Das ist jedoch ein eklatanter Irrtum.

Der Sinn dieses Kapitels besteht in Nâgârjunas Nachweis, dass die Doktrin des Substantialismus mit dem Glauben an eine unsichtbare unabhängige und unveränderliche Substanz für die Skandhas abgelehnt werden muss. Er hat nämlich gezeigt, dass sich die Form und ihre materiellen Grundlagen in einem Verhältnis des Entstehens in Wechselwirkung befinden.

Das vom Kontrahenten Nicht-Abgewiesene ist die Nicht-Wechselwirkung – nach Nâgârjuna also die Nicht-Leerheit. Und die Nicht-Leerheit ist falsch, weil sie durch Doktrinen, zum Beispiel den Substantialismus, verfälscht und unwahr ist. Der Kontrahent stützt mit der Leerheit somit die Aussagen, die er eigentlich zu Fall bringen will. Was er scheinbar ablehnt, ist gerade das Richtige, nämlich Leerheit und Wechselwirkung, und was er akzeptiert, ist das Falsche, die Nicht-Leerheit.[42]

Wenn der Gegner beweisen will, dass die Nicht-Wechselwirkung wahr ist, behauptet er, dass die Wechselwirkung gar nicht existiert. Er versteht die *Leerheit* also völlig falsch als das Nichts und die absolute Nicht-Existenz. Dieser kardinale Fehler ist leider manchmal im Volksbuddhismus zu beobachten. In dieser realen Welt des Samsara gibt es aber laut Buddha und Nâgârjuna *kein absolutes Nichts,* das zudem ein Extrem wäre. Es kann nur behauptet werden, dass es in einem jenseitigen Nirvâna das absolute Nichts gäbe. Nâgârjuna wird sich mit dieser Doktrin im Folgenden befassen und auch sie ablehnen.

Bei Streitgesprächen und kontroversen Diskussionen zum Buddhismus ist also derjenige, der die richtig verstandene Leerheit einbringt, auf der wahren und sicheren Seite, während derjenige, der sie ablehnt, in die Irre geht. Wer sich auf die Leerheit und das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung stützt, kann sich problemlos auf die in diesem Kapitel gemachten Aussagen zu den Skandhas verlassen.

> ***Vers 4.9***
>
> Wer bei einer Auseinandersetzung mit der Leerheit argumentiert und selbst die Doktrin der isolierten Substanz der *skândhas* vertritt, hat die obige Wechselwirkung in Wahrheit gar nicht behandelt und daher auch nicht abgewiesen. Er muss seine eigene Doktrin beweisen und stützt in Wirklichkeit die obige überzeugende Argumentation.

Dieser Vers stimmt inhaltlich mit Vers 4.8 weitgehend überein, aber hier wird im Original der Begriff „Zurechtweisung“ oder „Kritik“ verwendet, während es in Vers 4.8 „Analyse“ und „Abweisung“ heißt. Nâgârjuna wollte damit offensichtlich zwei Varianten für die falsche Verwendung des Arguments der Leerheit beschreiben. Er *kritisiert* hier den Kontrahenten, der das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung ablehnt und dabei das Argument der Leerheit verwendet. Das geht über die Analyse des vorherigen Verses hinaus, indem Nâgârjuna mit seiner Lehre klar Stellung bezieht. Die Leerheit weist der Kontrahent dabei nicht ab. Diese ist aber das Gleiche wie das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung. Daher muss der Kontrahent Nâgârjunas Belehrung voll akzeptieren.

In diesem Vers geht es darum, dass der Kontrahent durch den *falsch verstandenen Begriff* der Leerheit etwas als recht und richtig beweisen will, während Nâgârjuna seinerseits *positiv* seine wahre Argumentation erklärt und das gemeinsame Entstehen in Wechselwirkung und damit die Leerheit als richtig beweist. Der Kontrahent argumentiert mit der Nicht-Leerheit und falsifiziert damit seine eigene Behauptung. Auf diese Weise behauptet er eine *Scheinwahrheit* von Ideologien und Extremen, vor allem des Substantialismus. Das ist nach Buddha und Nâgârjuna ein fundamentaler Irrtum.

Die Leerheit wäre auch für den Kontrahenten ein Weg zur Klarheit und Befreiung. Allerdings müsste er dann der vorausgegangenen Beweisführung Nâgârjunas folgen. Nur mit dessen Verständnis der Skandhas und deren Wechselwirkung ist es möglich, die Unwissenheit zu überwinden. Wer davon abweicht oder zum Beispiel behauptet, die Leerheit sei das Nichts, das grundsätzlich alles Reale, alle Differenzierung und die Wirklichkeit der Form dieser Welt auflöst, geht in die Irre. Völlig falsch ist es auch zu behaupten, dass die Skandhas isolierte Substanzen oder Entitäten ohne Wechselwirkung seien.

Ergebnis

Nâgârjuna betont die wechselseitige Vernetzung der fünf Komponenten des Menschen, der Skandhas, und gleichzeitig die unauflösbare Verbindung mit den jeweiligen Grundlagen, zum Beispiel den Elementen. Bei der Form sind dies die entsprechenden physikalischen, materiellen Elemente des Körpers. Gleichzeitig gibt es die Verbindungen und Wechselwirkungen mit den anderen Komponenten, wie zum Beispiel den Gefühlen, dem Denken, Bewusstsein und den formenden Kräften. Nach der heutigen Gehirnforschung ist unbestritten, dass Denken und Gefühle mit den Gegebenheiten und Informationen des Gehirns, also den Nervenzellen, Nervenfasern und synaptischen Verbindungen, wechselwirkend gekoppelt sind. Diese sind wiederum mit dem Sehsystem, der Motorik und vielen anderen Teilsystemen vernetzt. Dadurch sind sie ausgesprochen leistungsfähig und von größter Bedeutung für den Weg der Befreiung und Emanzipation, denn je leistungsfähiger die Interaktionen sind, desto intensiver sind die vernetzten Wechselwirkungen und desto besser verlaufen die Lernprozesse. Zwischen diesen modernen Erkenntnissen sowie der Praxis und Philosophie Buddhas und Nâgârjunas besteht eine erstaunliche Übereinstimmung.

Es ist denkbar, dass Nâgârjuna mit diesem Kapitel den allzu naiven volksbuddhistischen Vorstellungen von der Wiedergeburt einen Riegel vorschieben wollte. Denn es ist eindeutig, dass weder eines der fünf Skandhas noch deren Kombination unverändert wiedergeboren werden kann, da die entsprechenden materiellen Grundlagen unlösbar mit ihnen verbunden sind. Manchmal wird auch das Skandha der formenden Kräfte (*samskara*) mit den Tatabsichten am Ende eines Lebens gleichgesetzt, die dann die Wiedergeburt und die neue Persönlichkeit bestimmen sollen. Eine solche Argumentation wird von Nâgârjuna nicht bestätigt und auch nicht erwähnt.

Die beiden letzten Verse 4.8 und 4.9 beziehen sich meines Erachtens auf die Falsifikation des Arguments eines Kontrahenten, der die Leerheit nicht richtig versteht und vielleicht mit dem Nichts und der Nicht-Existenz verwechselt. Das ergäbe eine Blockade auf dem buddhistischen Weg.

Nishijima Roshi sagt zu diesem Kapitel des MMK, dass nach buddhistischer Lehre „das Handeln im Augenblick von zentraler Bedeutung (ist), denn es ist die Grundlage unseres Lebens und Überlebens. Denken und Erinnern können wir daher eher als Hilfsfunktionen des Lebens bezeichnen. Das Bewusstsein ergibt sich vor allem aus der Kombination von Denken und Wahrnehmung.“

Man dürfe die Skandhas allerdings nicht als getrennte und isolierte Bereiche des Lebens verstehen, sondern sie bilden nach der buddhistischen Lehre und Praxis wiederum eine umfassende zusammenwirkende Ganzheit. Auf der Ebene der buddhistischen Wirklichkeit könne es daher keine Trennung zwischen Körper, Gefühlen, Geist usw. geben. Das sei genau die Lehre des Mittleren Weges. „Wenn Form und Inhalt (fälschlich) getrennt sind, verengt sich die Sichtweise des Menschen auf die Form. Dadurch entsteht das materialistische Weltbild, das immer nur ein Teil der Wirklichkeit ist und meist zur Verödung des spirituellen und psychischen Lebens führt“, erläutert Nishijima Roshi. Außerdem betont er: „Fehlerhafte Ideen und Doktrinen führen zu falschem und oft unmoralischem Handeln. Insofern haben derartige Ideen eine sehr begrenzte Realität, die aber von der wahren Wirklichkeit stark abweicht, und sie sind eine große Gefahr für die Menschen. Dann kann man nicht mehr klar die Zusammenhänge und Folgen erkennen und sogar materielle Fakten werden ideologisch verzerrt wahrgenommen.“

Er versteht die Leerheit als Gleichgewicht. Ich erinnere mich, dass er selten den Begriff Leerheit verwendete, denn „Gleichgewicht“ lässt die Doktrinen verschwinden, im Sinne von „Körper und Geist fallen lassen“ bei der Zazen-Praxis. Und in aller Klar-

heit stellt er fest: „Wer im Gleichgewicht ist, kann seine Aufmerksamkeit aufrechterhalten und gefestigt über alles reden, ohne in Extreme zu verfallen.“ Dann könne man mit größter Klarheit wahrnehmen, wirklich sehen und die vernetzten Prozesse, die man nicht ändern oder beeinflussen kann, in ruhiger, unaufgeregter Haltung akzeptieren. Dann lasse man sich nicht aus der Ruhe bringen und sei ohne Panik oder Euphorie auf dem Mittleren Weg. Wer selbst im Gleichgewicht sei, begehe keine gravierenden Fehler, so Nishijima. Wenn man anderen einen Rat erteile und auf Fehler hinweise, müsse das frei von Egoismus, unkontrolliertem Narzissmus und grandioser Selbstdarstellung geschehen. Diesen Zustand bezeichnet Nâgârjuna als Leerheit (*shûnyatâ*).

Indem Nâgârjuna in diesem vierten Kapitel die Bedeutung der fünf Komponenten des Menschen herausarbeitete, hat er gleichzeitig die Grundlage für die weitere Analyse der Dinge und Phänomene (*Dharmas*) sowie des Menschen (*pudgala*) geschaffen.

Kapitel 5:
Die materielle Gliederung der Welt

Die buddhistischen Elemente Festes, Flüssiges, Luftartiges, Heißes, Raum und Bewusstsein

Hinführung

Nâgârjuna analysiert in diesem Kapitel den Raum beispielhaft für die materiellen Elemente Festes, Flüssiges, Luftartiges, Heißes, Raum und Bewusstsein des Materiellen. Dabei werden wichtige philosophische Grundlagen der materiellen Dinge und Phänomene dieser Welt geklärt. Dieses Kapitel ist auch eine Kritik eines gleichsam absolutistischen Materialismus, der eine ewige unveränderliche *materielle* Substanz in der Welt postuliert und behauptet, dass es ohne diese unveränderliche Substanz nichts Wirkliches in der Welt gäbe, schon gar nicht eine ideelle oder spirituelle Wahrheit oder Wirklichkeit. Die Ähnlichkeit mit dem heute weit verbreiteten Materialismus liegt auf der Hand. Aber weder Buddha noch Dôgen sagen, dass es keine materielle Teilwirklichkeit in der Welt und unserem Leben geben würde. Die Kritik richtet sich gegen die *Doktrin eines absoluten Materialismus.*[43]

Im frühen Buddhismus wurden zunächst vier materielle Elemente aufgeführt: Erde, Wasser, Feuer und Luft. Später kamen Raum und Bewusstsein hinzu. Diese sechs Elemente bilden neben den Skandhas eine zweite Einteilung des Lebens und der Welt in sinnvolle Bereiche. Nishijima Roshi erläutert dazu Folgendes: „Das Element Erde steht für feste Materie, Wasser für Flüssiges, Feuer für Verbrennung, Luft für Gase und der Raum gibt die reale räumliche Dimension dieser Welt wieder. Die indische Gliederung der physikalischen Elemente ist also wesentlich einfacher als bei uns, denn wir definieren die Elemente auf der Grundlage der Atome und Moleküle, unabhängig von den Aggregatzuständen fest,

flüssig und gasförmig." Gleichwohl sind die indischen Elemente für die Untersuchungen Nâgârjunas durchaus sinnvoll, denn sie spiegeln die materielle Welt wider, die wir auch als Außenbereich und Umgebung verstehen können. „Dabei ist die räumliche Dimension besonders wichtig, denn sie unterscheidet die materielle von der idealistischen Lebensdimension, in der es im Allgemeinen keine räumliche Zuordnung gibt", so Nishijima Roshi.

Im späteren Volksbuddhismus entwickelt sich dann eine idealisierte und isolierte Vorstellung vom „wahren" reinen und unveränderlichen Raum und seinen Merkmalen. Damit wurde die Verbindung und Wechselwirkung mit den anderen Elementen vernachlässigt und der Bezug zur Wirklichkeit verwässert. Gegen dieses falsche und metaphysische Verständnis wendet sich Nâgârjuna in diesem Kapitel.

In spirituellen Religionen wird die materielle und räumliche Seite oft gering geschätzt. Es wird auch immer wieder die Meinung geäußert, dass die Materie, die Elemente und der Raum gar nicht existieren würden, weil sie „leer" seien. Dem kann ich in dieser simplen Weise nicht folgen. Auf der anderen Seite sehen Materialisten nur das Materielle als wirklich und wichtig an und vernachlässigen das Geistige, Spirituelle und Emotionale. Diese Doktrinen stehen sich meist ohne Bereitschaft zu Kompromissen gegenüber. Vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte ist in aller Klarheit festzustellen, dass viele ideologische Auswüchse der christlichen Religion im Mittelalter durch die Naturwissenschaft von Raum und Zeit endgültig ausgehebelt wurden. Eine ähnlich unversöhnliche Feindschaft wie zwischen Idealisten und Materialisten gab es lange Zeit in der westlichen Philosophie zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus. Kant hat diese Kontroverse als unfruchtbar abgelehnt und damit die Grundlage für weitere Entwicklungen geschaffen.[44]

Nishijima Roshi behandelt das Materielle einschließlich des Raumes als eine fundamentale Teilwahrheit dieser Welt und be-

ruft sich dabei zu Recht auf Meister Dôgen, denn im Zen spielen die materiellen Gegebenheiten und Möglichkeiten eine große Rolle und werden häufig zur Destruktion idealistischer und doktrinärer Illusionen und Täuschungen verwendet. „Don't think far" heißt es, und bleibe genau im Hier und Jetzt der Wirklichkeit.

In den Zen-Geschichten und -Kôans ereignet sich die umfassende Erleuchtung oft aufgrund plötzlicher unerwarteter materieller Ereignisse im Rahmen der Wahrnehmung, also des Sehens und Hörens. Zum Beispiel wird berichtet, dass ein alter Zen-Meister beim Anblick eines blühenden Pfirsichfeldes die große Freiheit und Erleuchtung erfuhr. Die sichtbare Natur war hier der Impulsgeber für den Augenblick der Erleuchtung. In einem anderen Fall ereignete sich der plötzliche Durchbruch zur Wirklichkeit beim Fegen vor der Hütte. Ein Kiesel prallte gegen ein Bambusrohr, und durch den dabei entstehenden Ton verschwanden die gedachten, vorgestellten und doktrinären Konzepte des Mönchs schlagartig.

Nishijima erläutert, dass die Form eine materielle Dimension dieser Welt ist und dreidimensional räumlich verstanden werden kann. Allerdings sei die materielle Seite nur ein Teil der umfassenden Wirklichkeit: „Es ist daran zu erinnern, dass die materialistische Weltsicht und Lebensphilosophie eine *Trennung von Subjekt und Objekt* beinhaltet, sodass sie nur als *Teilwahrheit* verstanden werden kann. Naturwissenschaft und Technik gehören dieser materiellen Teilwirklichkeit an." Ohne Zweifel haben naturwissenschaftliche Methoden und pragmatische Denkweisen große Fortschritte für die Menschheit erbracht, dennoch birgt die Einseitigkeit dieser Weltsicht auch Gefahren. Wenn das Materialistische im menschlichen Leben überwiegt, kommen ideelle und spirituelle Bereiche zu kurz, und oft wird dann nur noch nach materiellem Vorteil und Genuss gestrebt. Nishijima bringt es auf den Punkt: „Eine umfassende Sicht unseres Lebens und der Welt beschränkt sich nicht auf die materielle Dimension. *Form und Inhalt*

bilden immer eine Ganzheit, wenn wir wirkliche Erfahrung voraussetzen. Sie lassen sich nur im Denken und in der Theorie als zwei verschiedene Dimensionen unterscheiden.“

Übersetzung und Erläuterung der Verse

> ***Vers 5.1***
> Es wird kein Raum gefunden, bevor es ein Merkmal des Raumes gibt.
> Es müsste ein Nicht-Merkmal geben, wenn etwas vor dem Merkmal existieren würde.

Raum und Merkmal bedingen sich gegenseitig, sie können nicht jeweils isoliert und zeitlich unabhängig voneinander existieren. Es gibt keine ewige unabhängige materielle Substanz. Das wäre ein materieller Substantialismus. In einem Raum gibt es materielle Gegenstände wie Hecken, Steine, Kiesel oder Bambus, die man als Merkmale und Charakteristika verstehen kann. Ein Raum ohne Merkmale ist ausgedacht oder wird nur geglaubt, es gibt ihn aber nicht. Umgekehrt gibt es keine Merkmale des Raumes ohne den Raum. Zur Zeit Nâgârjunas existierten allerdings Doktrinen, die einen schon immer vorhandenen und sogar wunderbaren reinen *Ur-Raum* wie eine unveränderliche, also ewige Ur-Substanz postulierten. Ein solcher Ur-Raum ohne Merkmale ist jedoch nicht zu beobachten, sondern illusionär und eine Täuschung.

Materielle Dinge, Gegebenheiten und Entitäten werden zusammen mit Kennzeichen oder Merkmalen sowie deren Ausprägungen und Werten erkannt. So wurde behauptet, dass ein unabhängiger Apfel existiert, der sozusagen ein merkmalsneutraler Kern ist und durch die Merkmale rot, saftig und reif gekennzeichnet ist, ein bestimmtes Gewicht hat und in einem bestimmten Anbaugebiet wächst. Damit ist aber nicht bewiesen, dass es einen von Merkmalen isolierten, unabhängigen Ur-Apfel im Sinne einer Ur-Substanz oder eines Ur-Wesens schon immer und a priori gibt,

der sich dann mit den Merkmalen zum realen Apfel verbindet. Außerdem sind schon Begriffe wie „saftig“ oder „mehlig“ unsere eigenen hinzugefügten Bewertungen und nicht die Sache selbst. Die Wirklichkeit ist laut dieser Doktrin das „Zusammenfinden“ der Ur-Substanz und der Merkmale. So würde auch der Ur-Raum erst durch ein Merkmal in der sichtbaren Welt erscheinen.

Nâgârjuna falsifiziert ein solches Weltbild und argumentiert damit, dass die Merkmale des Raumes nicht künstlich vom Raum isoliert werden können. Ein Raum existiert daher *nicht zeitlich vor seinem charakterisierenden Merkmal*. Wenn nämlich der Raum vorher existieren würde, müsste man postulieren, dass es ein Nicht-Merkmal gibt, das sich auf ihn beziehen würde. Ein solches Nicht-Merkmal macht jedoch keinen Sinn.

> ***Vers 5.2***
> Und kein Seiendes wird irgendwo erkannt, das kein Merkmal hat.
> Wenn dieses Seiende kein Merkmal hat, existiert es nicht. Denn wo soll ein Merkmal Fuß fassen und ansetzen?

Nach Nâgârjuna gibt es kein Seiendes und keine Dinge und Phänomene, die ohne Merkmale oder Kennzeichen aufgefunden und erkannt werden können. Damit wird auch klar, dass es umgekehrt keine isolierten Merkmale gibt, die irgendwo im Raum existieren könnten, aber nicht zu irgendwelchen Dingen oder Phänomenen gehören. „Wir ordnen den Dingen, die uns umgeben, meist bestimmte Charakteristika zu, die oft sogar willkürlich gewählt werden“, sagt Nishijima Roshi hierzu. Und er fügt hinzu: „Besonders *bewertende Charakteristika* und Merkmale bergen aber die Gefahr in sich, dass wir sie wie Wirklichkeiten verstehen und kommunizieren. Dadurch können wir uns selbst und andere leicht täuschen.“

> ***Vers 5.3***
> Es gibt keine Entwicklung eines Merkmals in Etwas, das *selbst kein Merkmal* hat. Es gibt auch keine Entwicklung eines Merkmals in Etwas, das bereits *mit einem Merkmal* „ausgestattet“ ist.
> Es entwickelt sich auch kein Merkmal anderswo als in einem Etwas, das *mit oder ohne Merkmal* ausgestattet ist.

Diese Aussagen Nâgârjunas wirken schwierig und etwas abstrakt, sind aber sehr wichtig. Sie beziehen sich auf das folgende weltanschauliche Modell: Ein neutraler unsichtbarer Kern ist unveränderlich und ewig. Die hinzukommenden Merkmale sind veränderlich und machen ihn sichtbar. Es muss mindestens ein Merkmal geben. Nâgârjuna stellt fest, dass bei einer solchen Weltanschauung, die von isolierten materiellen Entitäten ausgeht und damit keine Wechselwirkung kennt, keine Entwicklung eines Merkmals stattfinden kann. Dies gilt ganz gleich, ob die Entwicklung eines Merkmals in Etwas, zum Beispiel einem Ur-Wesen, erfolgt oder nicht.

Es entwickelt sich auch kein Merkmal anderswo als in dem Etwas, das mit einem Merkmal ausgestattet ist, denn ein isoliertes Merkmal braucht laut der entsprechenden Vorstellung immer eine Entität, um dort „anzudocken“. Das gilt auch für den Fall, dass kein Merkmal existiert.

Die kritisierte Doktrin weist ein dichotomes Weltverständnis von absoluter Differenz oder absoluter Identität auf. Bei naiver Betrachtung der materiellen Welt ist das vielleicht verständlich und auch heute weit verbreitet, einer genaueren Analyse hält eine solche Doktrin jedoch nicht stand.

> ***Vers 5.4***
> Wenn kein Merkmal entspringt und hervortritt, kann man nichts bemerken.
> Und wenn es kein zu Bemerkendes gibt, gibt es auch kein gemeinsames Entstehen und Werden eines Merkmals.

Nishijima Roshi bemerkt hierzu: „Wenn ein Merkmal oder Charakteristikum nicht erkannt und gesehen wird, gibt es dieses überhaupt nicht. Man kann nicht sagen, dass es existiert, denn die Charakteristika sind nicht unabhängig von der Sache, der sie zugeordnet sind. Meist sind die Charakteristika bildhaft. Wenn die (erkennbaren) Bilder nicht vorhanden sind, gibt es demnach auch keine Charakteristika."

Nâgârjuna argumentiert, dass ohne das Erscheinen von Merkmalen, die man bemerken kann, kein zu kennzeichnendes Etwas, Objekt und keine Entität erkannt werden können. Wenn ein zu kennzeichnendes Objekt aber nicht bemerkt werden kann, kann es natürlich auch kein Zusammenfinden mit dem Charakteristikum geben.

> ***Vers 5.5***
> Deswegen wird etwas zu Bemerkendes nicht gefunden.
> Es wird auch kein Merkmal gefunden.
> Losgelöst von dem zu Bemerkendem und dem Merkmal wird auch kein Existentes oder Seiendes gefunden.

Nâgârjuna zieht hier das Resümee, dass es mit einer Doktrin von unveränderlichen isolierten und materiellen Ur-Objekten als Entitäten und deren isolierten Merkmalen nicht möglich ist, die Realität zu beschreiben. Weder das Merkmal noch das, was zu bemerken ist, wird dann gefunden. Das bedeutet auch, dass es eine nach dieser Doktrin „gewordene" Entität überhaupt nicht geben kann.

> ***Vers 5.6***
> Wenn das Seiende nicht gefunden wird, fragt sich, für wen das Nicht-Seiende sein wird.
> Und wer erfährt das Seiende und Nicht-Seiende, der ohne das Dharma von Seiendem oder Nicht-Seiendem existiert?

Wenn es das Seiende als unveränderliche isolierte Entität nicht gibt, so kann folgerichtig auch das Nicht-Seiende nicht existieren oder werden. Sowohl die Doktrin des unveränderlichen isolierten und materiellen Seienden als auch des Nicht-Seienden ist damit obsolet, und niemand kann etwas Derartiges in der Wirklichkeit der Welt und des Lebens erfahren und finden.

> ***Vers 5.7***
> Deswegen ist der Raum nicht als Seiendes, nicht als Nicht-Seiendes, nicht als zu Bemerkendes, auch nicht als Merkmal zu verstehen. Die anderen fünf Elemente sind gleich wie der Raum zu verstehen.

Mit den hier erwähnten anderen fünf Elementen sind die vier materiellen Elemente, also *Erde*, *Wasser*, *Feuer* und *Luft*, sowie das fünfte Element des *Bewusstseins* gemeint. Nâgârjuna betont, dass sie genauso wie der Raum zu verstehen seien. Sie sind keine spekulativen isolierten materiellen Substanzen.

Nâgârjuna falsifiziert in diesem Vers die gesamte Doktrin und Weltanschauung, dass der Raum, der hier als materielles Seiendes oder Existentes bezeichnet wird, eine statische, dauerhafte Entität oder eine Nicht-Entität sei. Dasselbe gilt für dessen Merkmale und ein zu kennzeichnendes Objekt. Das heißt nichts anderes, als dass mit diesen Doktrinen und Vorstellungen die Elemente der materiellen Wirklichkeit nicht sinnvoll erfahren oder beschrieben werden können, sodass dieser gesamte Ansatz zu verwerfen ist. Nâgârjuna fügt hinzu, dass die anderen Elemente in gleicher Weise zu behandeln sind. „Die Vorstellungen und Worte von Exis-

tenz und Nicht-Existenz müssen von der Wirklichkeit unterschieden werden“, fasst Nishijima Roshi zusammen. Dem stimme ich voll zu.

> ***Vers 5.8***
> Die Menschen, die einen schwachen Verstand haben und die Zustände „es existiert“ oder „es existiert nicht“ als das Seiende der Wirklichkeit sehen, diese sehen nicht das *beglückende Aufhören* des materiell und absolut zu Sehenden.

Der Befreiungs- und Erlösungsweg, den Nâgârjuna als das angenehme Aufhören und Befrieden bezeichnet, wird unmöglich gemacht, wenn man laut Doktrin dauerhafte materielle Entitäten der Elemente sieht. Er sagt sogar, dass solche Menschen eine geringe Vernunft und einen schwachen Verstand haben, also nicht pragmatisch, vernünftig und richtig denken können. Denn schon durch die Anwendung der reinen Vernunft könne man der Argumentation Buddhas folgen. Es bedarf dafür auf keinen Fall der so sehr gewünschten, aber unerreichbaren und illusionären Allwissenheit.

Nâgârjuna geht es nicht um metaphysische Doktrinen im Buddhismus und schon gar nicht um Spekulationen, sondern um das klare einfache und unverstellte Sehen. Dabei müssen die Extreme „es existiert“ oder „es existiert nicht“ vermieden werden und zur Ruhe kommen. Mit dem Begriff des angenehmen oder „beglückenden Aufhörens“ knüpft er an die Präambel an. Nishijima Roshi sagt dazu: „Wir können den wirklichen Raum, so wie er ist, erfahren und erleben, wenn die objektiven Merkmale und die subjektiven Vorstellungen eine Ganzheit bilden. Bei einer Abspaltung der materiellen Dimension vom Inhalt können wir also die Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt nicht erfahren und nicht erkennen.“

Ergebnis

Als eines von sechs Elementen untersucht Nâgârjuna den Raum und befreit ihn von unsinnigen materiellen Doktrinen und intellektuellen Spekulationen. Das Verständnis der Wirklichkeit des Raumes musste in seiner Zeit wieder entschlackt werden, denn im Buddhismus hatten sich Mystifizierungen und Verwirrungen eingeschlichen, zum Beispiel die Vorstellung, dass es einen reinen ewigen Ur-Raum gebe, der dann die entsprechenden gesonderten Merkmale erhalte.

Buddha hatte in recht klarer Weise die vier materiellen Elemente des Festen bzw. Erdartigen, des Flüssigen, des Luftartigen und des Heißen, also des Feuerartigen, nicht zuletzt für den menschlichen Körper gelehrt. Seine gesamte Lehre und den Weg der Befreiung baute er mit erstaunlicher Stringenz überzeugend auf. Er behandelte die menschlichen Gefühle, den Geist, die Hemmnisse auf dem Weg, die Wahrnehmungsfelder des Menschen (z. B. das Sehen) sowie die Weiterentwicklung und Befreiung mithilfe der Vier Edlen Wahrheiten und des Achtfachen Pfades. Buddhas revolutionierende Lehre fußt also eindeutig auf dem klaren Verständnis des *materiellen Anteils unseres Körpers und der Welt*, denn ohne eine materielle Grundlage können wir nicht leben. Deren esoterische Abwertung oder Leugnung führt unweigerlich in illusionäre Scheinwelten, zur Freudlosigkeit und zum Leiden. Im *Achtfachen Pfad* wird die Ganzheit und Wechselwirkung aller menschlichen Bereiche einschließlich des Materiellen präzisiert und für die Lebenspraxis beschrieben. Das ist die buddhistische Lehre ohne geistige Verwirrungen. Und dabei gibt es keine statischen unveränderlichen Ur-Substanzen, die angeblich erst durch hinzukommende Merkmale und Charakteristika sichtbar werden.

In den folgenden Jahrhunderten auf Buddha wurde die vorbuddhistische Philosophie der Ur-Substanzen und Ur-Wesen wieder neu belebt. Gleichzeitig wurden die Elemente „Raum“ und „Be-

wusstsein“ hinzugefügt und teilweise dem Raum metaphysische Qualitäten wie die des Nirvâna zugesprochen. In diesem fünften Kapitel des MMK destruiert Nâgârjuna derartige Überdehnungen des Buddhismus. Im Hinblick auf den Raum argumentiert er dabei wie folgt: Es ist kein „reiner“ Raum ohne Merkmale zu finden, zum Beispiel ohne Gegenstände und Bewegungen. Der Raum kann nicht vor seinen Merkmalen als „Ur-Substanz“ existieren. Was für den Raum gilt, ist auch für alles andere auf der Welt richtig: Ewige unveränderliche und isolierte Ur-Substanzen oder Ur-Identitäten, zu denen dann die erkennbaren Merkmale hinzukommen und sich entwickeln sollen, gibt es nicht.

Wenn man an solche Substanzen und ihre Merkmale glaubt, kann man das Materielle und Raumhafte unserer Welt überhaupt nicht erkennen. Zudem lässt sich die räumliche Dimension von den Objekten im Hier und Jetzt nicht trennen, sonst gäbe es gar keine Wirklichkeit, und alles würde sich in imaginäre Scheinwelten auflösen – eine Befreiung zur Klarheit ist dann ausgeschlossen. Solche Scheinwelten führen zu den falschen extremen Unterscheidungen, dass etwas total existiert oder nicht existiert. Unsere Sprache bezeichnet dann etwas Unwirkliches.

Die Annahme einer immer schon vorhandenen „Ur-Substanz“ und ihrer hinzukommenden Merkmale führt also nicht weiter, weder in Bezug auf den Raum noch die anderen materiellen Elemente. Um es mit Nâgârjunas Worten auszudrücken: Die Menschen mit einem schwachen Verstand sehen nicht das „beglückende Aufhören“ der doktrinären *Scheinobjekte*, die sie zu sehen glauben. Damit meint er auch, dass wir die Objekte entmystifizieren sollen, wodurch sie „zur Ruhe kommen“. Das bedeutet Wirklichkeit, denn es gibt eine direkte Wechselwirkung mit unserem Körper, mit anderen Menschen und auch mit der beglückenden räumlichen Schönheit der Natur.

In den oben zitierten Interpretationen meines Lehrers Nishijima Roshi sind zentrale Eckpunkte der materiellen Teilwirklichkeit im

Zen-Buddhismus bereits angesprochen. Seine Ausführungen können in ihrer Bedeutung für den ostasiatischen Buddhismus kaum überschätzt werden, denn die ganz konkreten Gegebenheiten der Natur in ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestaltung sind für unser Leben hier und jetzt fundamental. Das „Hier“ ist bereits *Raum und Verräumlichung*. Darauf verweist in der modernen westlichen Philosophie nicht zuletzt der Philosoph Jacques Derrida.

Was wäre unser Leben und was wäre das Natur-Erlebnis ohne die räumliche Tiefe und Gestalt? In Asien wurden die Klöster meist in besonders schönen Landschaften erbaut, und die Klosteranlagen sind in wunderbarer Harmonie mit der Landschaft, den Gärten, Bäumen, Teichen und oft künstlerisch angelegten Bächen gestaltet. Es gibt viele Geschichten über Erleuchtungserlebnisse in und mit der Natur, und es heißt: Wer in der Natur erleuchtet ist, fällt nicht mehr zurück. Warum? Die Natur ist wie sie ist. Sie verbreitet keine Ideologien und Doktrinen, sie will uns nicht zu irgendetwas überreden, will uns nichts verkaufen und will uns nicht bei einer politischen Wahl beeinflussen.

Wenden wir uns jetzt der Wirklichkeit des Raumes sowie der anderen Elemente im Zen-Buddhismus bei Meister Dôgen zu.

Kapitel 6:
Die Erregung, der Erregte und das Gleichgewicht

Hinführung

Selbststeuerung und das Gleichgewicht der Mitte ist eines der zentralen Themen des MMK und des Buddhismus generell. Erregung und Leidenschaft, die nicht gesteuert und kontrolliert werden können, werden im Buddhismus grundsätzlich als hoch gefährlich eingeschätzt und sind ein wesentliches Hemmnis auf dem Weg der Befreiung und Erleuchtung. Solche extremen Gefühle und Affekte kommen auf dem Mittleren Weg zur Ruhe.

Gier und Hass werden zu diesen starken Emotionen gezählt, wobei die Gier häufig mit ungesteuerter oder sogar rücksichtsloser Sexualität in Verbindung gebracht wird. Durch unkontrollierte Erregung und hemmungsloses Lustverlangen schadet man nicht nur anderen, sondern besonders sich selbst. Die Erregung und Lust versetzen den eigenen Geist und Körper in einen Primitivmodus, in dem Vernunft, Ethik und Selbstreflexion weitgehend ausgeschaltet sind. Aber auch Hass und Neid erzeugen starke Affekte und Erregung, sodass die wichtige Selbststeuerung unmöglich werden kann, der Hass sich ungehemmt Bahn bricht und unmoralisches Handeln auslöst.

Der Buddhismus lehrt, dass Selbststeuerung und Klarheit durch die Übungspraxis entwickelt und erlernt werden können. Dann werden gefährliche und unheilsame Gedanken, Gefühle und Handlungen vermieden. Dabei ist die Meditation und Zentrierung auf die Mitte des Menschen besonders wichtig. Die heutige Gehirnforschung und Psychologie bestätigt die Trainierbarkeit dieser Selbstkontrolle und -steuerung. Das hat eine wichtige geistige Dimension, aber nur theoretisch und abstrakt kann man sie kaum

erlernen, denn es handelt sich um einen ganzheitlichen Entwicklungsprozess der Emanzipation und des Zur-Ruhe-Kommens, der alle Komponenten des Menschen umfasst.

In diesem Kapitel greift Nâgârjuna unter anderem auf Ergebnisse seiner Verse über das Gehen zurück, indem er herausarbeitet, dass es eine dinghaft und substanzhaft verstandene Trennung und Isolation von Erregung und erregtem Menschen nicht gibt, da alles als Prozess zusammenwirkt. Beide sind keine Entitäten, die Trennung von Subjekt und Objekt als Dichotomie ist ein folgenschwerer Irrtum. Nishijima Roshi betont, dass Nâgârjuna hier das Augenmerk auf die Reize und Stimuli durch die Außenwelt des Menschen legt. Diese bewirken dann im Menschen starke Emotionen und Affekte, denn unsere erregten Sinnesorgane führen zu bestimmten, manchmal starken überschießenden Reaktionen. Wenn diese primitiven Reaktionen ungesteuert im Sinne der Stimulus-Response-Reaktion verlaufen, wird der Mensch zum Spielball großer unreflektierter und meist unethischer Energien.

Das Sanskrit-Wort *râga*, das Nâgârjuna in seinen Versen verwendet, hat einen breiten semantischen Umfang: Die Basisbedeutung ist „färben", insbesondere mit roter Farbe, und „entflammen"; außerdem heißt es „Gefühle", „Leidenschaft", „Liebe" und nicht zuletzt „starke sexuelle Begierde". Damit sind wir bei den zentralen Themen des Buddhismus angekommen: Bereits Gautama Buddha lehrte, dass Gier, Hass und Verblendung die markanten psychisch-geistigen Gifte sind, die das menschliche Leben in fataler Weise beeinträchtigen oder sogar zerstören.

„Wer von Gier und Sucht abhängig ist, die von *sinnlichen Reizen* ausgehen, ist nicht mehr im *Gleichgewicht* und hat den *Mittleren Weg* verlassen", so Nishijima Roshi. Bei der Erregung gehe es nicht um Banalitäten und oberflächliches Amüsement, sondern um Grundsatzfragen der sinnlichen Reize sowie unserer Steuerung oder Abhängigkeit von ihnen. Es müssten nicht immer grobe Reize sein, die uns erregen und dazu führen, dass extreme Affek-

te von uns Besitz ergreifen, sondern sie könnten auch „sehr feiner Natur sein". Zweifellos hätten wir selbst den Eindruck, dass es sich bei diesen sinnlichen Reizen um etwas Wirkliches handeln würde. „Aber wir wissen auch, dass es sich bei genauerer Überlegung nicht um die Wirklichkeit der Außenwelt handelt, denn die Emotionen entstehen in uns selbst", erklärt Nishijima Roshi.

Mit ihm stimme ich überein, dass wir die Sinneswahrnehmung jedoch nicht gering schätzen dürfen, denn sie hat in unserem Leben eine sehr hohe Bedeutung und ist ein starkes Signal gerade der Realität der Welt. Die Wahrnehmung hilft zum Beispiel dabei, idealistische Illusionen und Täuschungen sowie Ideologien und Doktrinen zu durchschauen, und wir wissen aus der Gehirnforschung, dass sich Freude nachweisbar positiv auf Lernprozesse auswirkt. Deshalb hat Buddha auch die Askese abgebrochen, weil sie zu Stagnation und Verhärtung führt.

Laut Nishijima ist es ein wichtiger Punkt bei Nâgârjuna, dass wir selbst oft die Reize nach eigenen subjektiven Mustern geistig und psychisch interpretieren, einordnen und bewerten, auch wenn wir dies häufig unbewusst tun. So würden materialistisch orientierte Menschen die Signale der Wahrnehmung als Erkennen der objektiven Tatsachen und der Wirklichkeit verstehen. Das ist aber nicht die umfassende Wahrheit, wie im vorherigen Kapitel analysiert wurde. Wenn aber materialistische und idealistische Lebensphilosophien im Gleichgewicht sind, haben wir die Chance, die Wirklichkeit zu erfahren, erklärt Nishijima. Er ist davon überzeugt, „dass die sinnliche Wahrnehmung im Zustand des Gleichgewichts ein zentrales Anliegen der frühen Lehren des Buddhismus ist."

Nun möchte ich im Hinblick auf die Selbststeuerung kurz auf zwei der Fünf Hemmnisse auf dem Buddha-Weg eingehen, die bereits im Kapitel über den frühen Buddhismus behandelt wurden:

Beim ersten Hemmnis handelt es sich um das *auf Sinnlichkeit gerichtete Wollen*. Damit sind starke sinnlich-psychische Energien gemeint, die eine vollständige Dominanz erreichen können, aber noch nicht die Erregung selbst charakterisieren. Gautama Buddha betont, dass es sehr wichtig ist, seine eigenen Motive mit Achtsamkeit klar zu erkennen und sich nicht mit Selbsttäuschungen zufriedenzugeben. Er beschreibt die notwendige Vorgehensweise relativ sachlich: Der Mönch sollte auch erkennen, wie in ihm Erregung entsteht, wenn vorher keine da war. Er erkennt, „wie (noch) nicht entstandenes auf Sinnlichkeit gerichtetes Wollen entsteht", wie es also überhaupt dazu kommen kann, oder wie bereits entstandenes Wollen dieser Art wieder vergeht. Dann überlegt er, „wie vergangenes auf Sinnlichkeit gerichtetes Wollen künftig nicht mehr entsteht". In der Psychologie würde man dieses von Buddha geschilderte negative Wollen als triebgesteuertes Wollen bezeichnen. Es kann sich bis zum animalischen Extrem steigern.

Das vierte Hemmnis heißt *Aufgeregtheit und Unruhe* und ist ebenfalls eng mit der Erregung verwandt. Gerade die hektische Betriebsamkeit ohne Rast und Ruh ist ein typisches Merkmal der postindustriellen Gesellschaft. Meistens ist es mit materieller Gier gepaart und führt letztlich zu ineffizientem Handeln, sodass der Zeit- und Energieaufwand höher ist als bei einer Vorgehensweise, die auf Ausgeglichenheit und Übersicht basiert. Wenn wichtige Entscheidungen in einem Zustand der Erregtheit, Aufgeregtheit und Unruhe getroffen werden, ist der Prozentsatz an Fehlentscheidungen hoch; diese führen wiederum zu erhöhtem Aufwand, weil sie korrigiert werden müssen. Wer dagegen aus dem inneren und äußeren Gleichgewicht heraus auch in schwierigen Situationen sich selbst und die gegebene Situation bedenken kann, wird schnell und intuitiv die richtigen Entscheidungen fällen können.

Für die Zazen-Praxis ist die Verwirklichung des Gleichgewichts und des *Gleichmuts* besonders relevant. Mit Gleichmut ist aber keinesfalls gemeint, dass man gefühllos, distanziert und emotional ausgetrocknet leben soll. Auch im Zen-Buddhismus trifft man manchmal Menschen, die ihre Gefühle geradezu „weggesperrt“ oder sogar abgetötet haben. Dôgen bezeichnet sie als „Aschenhaufen“ und „Baumstümpfe“. Das Leitbild des Buddhismus sieht anders aus: „Das Merkmal des Gleichmuts besteht in der Betätigung des Haltens der Mitte, sein Wesen im Erkennen der Gleichheit der Lebewesen, seine Äußerung in Stillung von Abneigung und Zuneigung, seine Grundlage im Erkennen der Karma-Eigenschaft der Wesen.“[45] Wenn ein Mönch die Gier, den hassvollen Geist und Zorn, die Feindschaft, die Heuchelei, Böswilligkeit, Ungeduld und die Selbstsucht, den Verrat, die Vortäuschung, Boshaftigkeit und falsche Sichtweise nicht abgelegt hat, bleiben ihm die himmlischen Verweilungen im Buddhismus ganz verschlossen!

Nâgârjuna untersucht in diesem Kapitel die Probleme der Abhängigkeit von Erregung und Leidenschaft unter dem Aspekt der Doktrinen von der totalen Identität von Erregung und Erregtem sowie der totalen substanzhaften Differenz. Beide Ansätze erweisen sich als unbrauchbar, um im Sinne von Buddhas Lehre die schwierigen und wichtigen Klärungen herbeizuführen und auf ihnen aufbauend und handelnd zur Ruhe zu kommen.

Übersetzung und Erläuterung der Verse

> ***Vers 6.1***
> Falls ein leidenschaftlich Erregter vor der Erregung entstehen und werden würde und die Erregung noch beiseitegelassen hat, würde mit diesem Menschen die Erregung erst entstehen, nachdem sie in Wechselwirkung mit ihm ist.
> Ein Erregter existiert bereits vorher und die Erregung würde erst danach entstehen und werden.

Nâgârjuna zeigt mit diesem Vers, dass es unsinnig ist zu sagen, dass es einen erregten Menschen ohne und vor der Erregung geben kann, denn beides hängt zusammen. Die Wahrheit ist einfach: Der erregte Mensch und die Erregung können in der Wirklichkeit nicht voneinander getrennt werden, denn sie bedingen sich in Wechselwirkung gegenseitig, und es handelt sich um ein Entstehen in Wechselwirkung. Der erregte Mensch und die Erregung fallen in der Wirklichkeit örtlich und zeitlich zusammen, sie sind keine isolierten Entitäten.

> ***Vers 6.2***
> Wenn es den Erregten *nicht* gibt, fragt sich, woher wiederum die Erregung ohne einen Menschen entsteht.
> Ob Erregung existiert oder nicht: Für den Erregten gilt diese gleiche Schlussfolgerung, dass die Trennung von Mensch und Erregung unsinnig ist.

Wenn es die Erregung und Leidenschaft nicht gibt, kann es auch keinen leidenschaftlich erregten Menschen geben. Die Umkehrung bedeutet, dass es keine Erregung geben kann, wenn es keinen Erregten gibt. Dabei ist natürlich wichtig, dass es sich um einen Prozess in der Zeit handelt, dass also weder im Augenblick noch über die Zeit gesehen die Erregung vom Menschen isoliert als Entität da ist. Die logische Schlussfolgerung lautet daher wie

in Vers 6.1, dass eine Trennung von erregtem Menschen und Erregung nicht möglich ist, ob es die Erregung nun gibt oder nicht.

Die Erregung ist also keine vom Menschen und vom Prozess unabhängige Entität oder Substanz und schon gar nicht unveränderlich oder ewig. Sie ist auch kein dinghaftes Phänomen, das irgendwie schon in der Welt ist, um uns zu „überfallen“ und zu „okkupieren“. Erregung hat vor allem mit uns selbst zu tun und hängt kausal mit uns zusammen. Ein Mensch erregt sich durch eine bestimmte Verursachung, ein anderer vielleicht nicht. Es ist gerade das buddhistische Ziel, sich nicht unkontrolliert und extrem zu erregen, denn das führt meist zu nichts und kostet viel Kraft.

> ***Vers 6.3***
> Ein gleichzeitiges, aber *getrenntes* Auftreten und Aufkommen von Erregung und Erregtem ist wiederum nicht richtig.
> Denn dabei wären Erregung und Erregter unabhängig voneinander und rücksichtslos aufeinander.

Nâgârjuna variiert hier seine Untersuchung, indem er sagt, dass die Erregung und der erregte Mensch zwar in derselben Zeit da sind, aber dinghaft als *isolierte und getrennte Entitäten* gedacht werden, die sich nicht in Wechselwirkung befinden. Er spricht sogar davon, dass „Erregung und Erregter rücksichtslos aufeinander“ sind, so als ob die Erregung keine Rücksicht auf den erregten Menschen nimmt und ihm massiv schadet, denn sie verhindert Vernunft, Reflexion und Selbststeuerung.

> ***Vers 6.4***
> Gleichzeitig und gemeinsam Seiende existieren nicht in totaler Identität und „Einsheit“.
> Wenn beide gesondert sind, fragt sich sodann, woher wird gemeinsames Seiendes werden?

Als nächsten Schritt analysiert Nâgârjuna den Fall, dass Erregung und Erregter total identisch sind, obgleich sie laut der in Vers 6.3 geschilderten Doktrin zwei Entitäten sein sollen. Das wäre ein Widerspruch: Eine totale Identität kann es für Erregung und Erregten nicht geben, obwohl beides zusammenhängt. Wenn die Entitäten aber different sind, können sie nicht ein Gemeinsames bilden, nämlich ein gemeinsames Seiendes. Weder totale Identität noch totale Verschiedenheit trifft auf die Erregung und den Erregten zu. Der Zusammenhang muss also aufgrund der Wechselwirkung genauer erfasst und beschrieben werden.

> ***Vers 6.5***
> Wenn es gemeinsames Seiendes als *Einsheit* und *Identität* gäbe, würde das eine auch ohne den anderen existieren, also ohne den „Gefährten".
> Wenn es gemeinsames Seiendes im Falle der *Gesondertheit* und *Differenz* gäbe, so würde das eine auch ohne den anderen, ohne den „Gefährten", existieren.

Diese beiden Aussagen kann man wie folgt verstehen: Bei totaler Identität kann man überhaupt nicht mehr zwischen Erregung und Erregtem unterscheiden. Bei totaler Trennung und Differenz gäbe es, wie oben dargestellt, Erregung ohne Erregten. Dann gäbe es umgekehrt einen erregten Menschen ohne Erregung, aber auch das ist natürlich unsinnig. Wenn man allerdings jemanden genau beobachtet, der von starken Emotionen wie Gier und Hass überflutet und erregt ist, hat man in der Tat den Eindruck, dass es überhaupt keine Trennung zwischen diesen starken Affekten und dem Menschen gibt, der keine Selbststeuerung hat. Mensch und Affekte wirken wie ein *nicht mehr kontrollierbarer Block*. Aber der Schein trügt.

In einem solchen Fall ist der Mensch nicht mehr zur Selbstbeobachtung und Selbstreflexion fähig, sondern handelt gewissermaßen blind, instinkthaft, ohne sich von sich selbst im Mindesten distanzieren zu können und dadurch überhaupt erst zum Men-

schen zu werden. So spricht man umgangssprachlich auch davon, blind vor Hass oder Gier oder total ergriffen von sexueller Erregung zu sein. Der Mensch wird sozusagen zum Sklaven seiner starken Affekte und seiner Erregung. Der Gehirnforscher und Psychologe Manfred Spitzer bezeichnet das als „animalisch“.

Nâgârjuna betont in diesem Vers besonders, dass die Annahme von unveränderlichen getrennten Entitäten oder Substanzen für Erregung und Erregtem unsinnig ist und zu eklatanten Fehlschlüssen führt. Es würde dann auch keinen Steuerungsprozess und keine Wechselwirkung geben können, denn isolierte Entitäten sind sich auf Dauer selbst gleich, verändern sich nicht und befinden sich nicht in Wechselwirkung mit anderen Entitäten. Das gibt es aber in der Wirklichkeit nicht.

> ***Vers 6.6***
> Und falls es ein Ko-Seiendes in Differenz und Gesondertheit gäbe, wären die Erregung und der Erregte total getrennt. Es könnte als Ergebnis keine Ko-Existenz gelingen.

Hier untersucht Nâgârjuna den Fall, dass Erregung und Erregter total getrennt und isoliert sind, aber zur selben Zeit existieren. Sie sind dann getrennte Entitäten zum selben Zeitpunkt. Das ergibt aber keine irgendwie geartete Verbindung, Kooperation oder Wechselwirkung; Erregung und Erregter wirken nicht zusammen. Damit wird unterstrichen, dass es weder eine totale Isolation noch eine totale Einheit von Erregung und Erregtem in der Wirklichkeit gibt, und dass die Zusammenhänge genauer untersucht werden müssen.

> ***Vers 6.7***
> Oder falls es ein *jeweils für sich* gesondertes und vollständig getrenntes Seiendes von Erregung und Erregtem gäbe: Zu welchem Zweck nimmst Du dann ein *gemeinsames* Seiendes der beiden an?

Diese Annahme unterstellt, dass es eine vollständige Trennung von Erregung und Erregtem gibt. Nâgârjuna fragt, warum jemand von einer solchen Trennung ausgeht und dieses Problem lösen will, anstatt von Anfang an eine solche scharfe Trennung und Dichotomie zu vermeiden. Er setzt damit die Destruktion fort, denn wenn Erregung und Erregter als getrennte isolierte Entitäten gedacht und angenommen werden, kann es bei ihnen nichts Gemeinsames geben. Man könnte den entsprechenden Begriff des Originals statt mit „Gemeinsames“ auch mit „gemeinsames Sein“ übersetzen, allerdings hätte dies die Schwierigkeit zur Folge, dass das philosophische Sein im westlichen Denken als Gegensatz zum Seienden der gewöhnlichen Welt semantisch in tiefgründiger Weise festgelegt ist.

Nâgârjuna differenziert zwischen einem wirklichen Werden, das Veränderungen und Prozesse zulässt, und einem statischen Gewordenen, das keine Veränderungen mehr erlaubt und wie eine dinghafte Entität verstanden werden muss. Gegen dieses zwar Gewordene, aber Statische und Unveränderliche richtet sich seine Destruktion. Er kritisiert derartige buddhistische Vorstellungen, die letztlich auf einem statischen, unveränderlichen Weltbild aufbauen, denn damit kann man Buddhas Weg der Befreiung und des Erwachens aus dem „bösen Traum von Ideologien“ philosophisch nicht begründen.

> ***Vers 6.8***
>
> Wenn du auf diese Weise sagst: „Gesondert gelingt es nicht“, hast Du es abgesehen auf ein *gemeinsames* Seiendes.
>
> Vielmehr wünschst du zunächst eine Gesondertheit und Unabhängigkeit, die dann das Zustandekommen eines gemeinsamen Seienden zum Ziel haben.

Nâgârjuna beschäftigt sich in diesem Vers mit den Aussagen eines Kontrahenten, die einen inneren Widerspruch aufweisen. Der Kontrahent sagt einerseits, dass Erregung und Erregter gesondert,

also getrennt sind. Auf der anderen Seite wünscht er, dass die *Einheit* des Gemeinsamen zustande kommt. Bei dieser ambivalenten Haltung werden einerseits Erregung und Leidenschaft als etwas vom Menschen Gesondertes und damit zu Bekämpfendes angenommen, auf der anderen Seite wird die Einheit von Gefühl und Mensch gewünscht.

> ***Vers 6.9***
> Und es gelingt nicht, ein „gemeinsames Seiendes“ vom Nicht-Zustandekommen des „gesonderten Seienden“ abzuleiten.
> Aufgrund welcher existierenden Gesondertheit und Trennung wünschst du eigentlich ein gemeinsames Seiendes?

Nâgârjuna argumentiert hier damit, dass es logisch nicht notwendig ist, das gemeinsame Seiende von einem getrennten, gesonderten Seienden abzuleiten, denn es ist in Wirklichkeit nicht bewiesen, dass es überhaupt eine totale Differenz und Trennung von erregtem Mensch und Erregung gibt. Es könnte also eher sein, dass der gesamte Ansatz der getrennten, unveränderlichen Entitäten unsinnig ist. Das gilt vor allem, wenn die absolute Identität oder absolute Differenz behauptet wird.

Nâgârjuna fragt weiter, warum der Kontrahent so sehr daran interessiert ist, dass Erregung und erregter Mensch etwas Verschiedenes sind. Die Antwort könnte sein, dass man sich als Mensch sehnlich wünscht, schnell und ohne Aufwand ohne Erregung zu sein.

> ***Vers 6.10***
> Auf diese Weise ist es möglich, dass die Erregung nicht total identisch und nicht total getrennt von dem Erregten ist.
> Wie für Erregung ist es auch für alle Dharmas möglich: Sie sind nicht total identisch und nicht total verschieden.

Der Grundfehler liegt nach Nâgârjuna darin, dass die Dharmas, also die Dinge und Phänomene, als gesonderte und isolierte unveränderliche Entitäten mit Substanz-Selbst (*svabhâva*) angenommen werden (Substantialismus). Sie müssten dann total identisch oder total verschieden sein. Das sind aber unrealistische Extreme, die schon Buddha als falsche Sichtweisen abgelehnt hat. Die Dharmas entstehen und vergehen in Wirklichkeit vernetzt und in Wechselwirkung.

Ergebnis

In diesem Kapitel gibt Nâgârjuna einen Einstieg in die Analyse und Praxis, wie wir im Buddhismus auf dem Mittleren Weg mit starken Gefühlen, Affekten, Erregung, großer Liebe, großem Mitgefühl und letztlich mit Gier, Neid und Hass richtig umgehen. Das Ziel ist, extreme Affekte, Ideologien, Abhängigkeiten, Fremdsteuerungen usw. klar zu erkennen und zur Ruhe kommen zu lassen. Extreme sollten wir vermeiden, um uns selbst und anderen nicht zu schaden und unsere eigene Befreiung voranzubringen. In der wahren und befreiten Lebensform gibt es keine Extreme wie Materialismus, Ideologien, Aktionismus und geistige Fragmentierung.

Nâgârjuna destruiert unbrauchbare und gefährliche Doktrinen, die in die Irre gehen und zum Leiden führen, weil sie dem Wandel und der Emanzipation des Menschen nicht gerecht werden können, da ihnen ein statisches, lernfeindliches Weltbild zugrun-

de liegt. Zudem gehen sie von spekulativen philosophischen Annahmen aus, die aber der Vernunft widersprechen und somit nicht im Einklang mit der buddhistischen Philosophie Buddhas und Nâgârjunas stehen. Das gilt vor allem für den Substantialismus.

In den Originalversen in Sanskrit verwendet Nâgârjuna den Begriff *râga* für „Erregung“ und „Leidenschaft“; er ist von „färben“ abgeleitet. Die wichtigen Fragen lauten: Wie werden Geist, Psyche und Körper durch Affekte, zu starke Gefühle oder durch emotionale Fesseln und eruptive Durchbrüche verändert und *gefärbt*? Wie kann man sie steuern, wie kommen sie zur Ruhe? Welches belastbare buddhistische Wissen gibt es dazu und was ist falsches Scheinwissen, das heute im Internet zu Recht als *fake* bezeichnet wird?

Fake-Informationen sind zunehmend zum drückenden Problem der Gegenwart geworden, denn sie sollen gerade extreme Affekte, vor allem Hass und Verachtung erzeugen. Aber auch im Buddhismus gibt es Verführungen des kommerziellen Marktes, zum Beispiel das Angebot einer „Schnell-Erleuchtung“ durch Unterwerfung und den Glauben an eine unseriöse Methode. Es ist daher unsere Aufgabe, die zum Teil verzerrte Lehre Buddhas über die Erregung und emotionale Extreme gründlich zu analysieren. Zur Überwindung von Erregung und unkontrollierter Leidenschaft nennt er hilfreiche Faktoren des Erwachens: Achtsamkeit, Energie, Gestilltheit und vor allem die Freude. Damit gibt er die Richtung für unsere Weiterentwicklung vor, nämlich die Überwindung von Erregung und Leidenschaft, um damit Kummer, Jammer, Gram, Verzweiflung, Angst, Stress, Hoffnungslosigkeit und Zukunftsangst, unter denen heute so viele Menschen leiden, zu bewältigen. Bei der Betrachtung unserer eigenen Gefühle rät uns Buddha, mit Achtsamkeit Folgendes zu erkennen: „Ich empfinde ein freudiges Gefühl“ oder „Ich empfinde ein leidiges Gefühl“. Das sei der Ausgangspunkt der eigenen Weiterentwicklung.

Wichtig ist, das Entstehen und Vergehen von zu starken Affekten zu betrachten und zu „verstehen“, um daraus für die Gestaltung und Veränderung des eigenen Lebens Klarheit zu gewinnen: So werden neue Impulse und Energien wirksam. Dabei ergeben sich die Kraft, Motivation und der Mut zur Veränderung besonders durch Freude und nicht durch depressive und zerstörerische Selbstvorwürfe, wie es uns manche tradierte Religionen vielleicht weismachen wollen!

Nâgârjuna beschreibt in diesem Kapitel die vorbuddhistische Auffassung und die späteren sektiererischen Doktrinen, dass die *Erregung* und der *erregte Mensch verschiedene* und getrennte Dinge und *Entitäten* seien. Die Erregung wird dabei wie eine getrennte Wesenheit oder Substanz betrachtet, die irgendwie schon vorhanden ist, herbeikommt und den Menschen ergreift oder in ihn fährt und ihn besetzt. Das erscheint recht skurril, ist aber als Weltanschauung auch in unserer Kultur in ähnlicher Form durchaus zu finden, allerdings oft unbewusst.

Diese Doktrinen vereinfachen laut Nâgârjuna einen lebenden psychischen und wechselwirkenden Prozess viel zu stark, indem sie von einem unveränderlichen substantialistischen Kern ausgehen, der dann sichtbar wird, wenn er qualifizierende Merkmale bekommt. Hat er nicht mindestens ein Merkmal, ist er unsichtbar. So ist zum Beispiel der „Substanzkern“ des Apfels unsichtbar und neutral; er hat keine Eigenschaft und Qualität. Um sichtbar zu werden, benötigt er Merkmale wie Farbe, Größe und Reifegrad. Dieses Modell überträgt Nâgârjuna auf den Erregten und die Erregung und analysiert es auf innere Widersprüche.

Daraus ergeben sich spitzfindige philosophische Fragen, wie zum Beispiel, ob die Erregung vor dem Menschen da war und ihn dann ergriffen hat oder ob die Erregung umgekehrt erst später hinzugekommen ist. Wenn die Erregung nun den Menschen ergriffen hat, stellt sich die Frage, ob die Erregung und der erregte Mensch dann eine Einheit sind oder nicht – also die Frage nach

Identität oder Differenz, die auch in der westlichen Philosophie intensiv diskutiert wird. Nâgârjuna macht deutlich, dass die Extreme von absoluter Identität oder Differenz in der Wirklichkeit nicht vorkommen.

Buddha lehrt im Achtfachen Pfad ganz direkt, wie wir uns selbst befreien und emanzipieren können, und verzichtet auf philosophische Spitzfindigkeiten, die praktisch wenig helfen. Auch Nâgârjuna erklärt, dass er von einer metaphysischen Substanz und der Verdinglichung psychischer Prozesse wenig hält. Aus der Gehirnforschung wissen wir, dass es um Bahnungen, synaptische Spuren und dynamische Informationen im neuronalen Netz und deren Veränderungen geht. Damit ist die dargestellte Philosophie von getrennten und weitgehend statischen Entitäten der Erregung und des erregten Menschen auch wissenschaftlich widerlegt.

Zu weiteren theoretischen Überlegungen äußert sich Nâgârjuna folgendermaßen: Es kann keinen Erregten geben, der immer und dauernd ein Erregter ist, und es kann keine Erregung geben, wenn kein erregter Mensch da ist. Wenn Erregung und Erregter zwar gleichzeitig, aber unabhängig und getrennt voneinander entstehen oder da sind, gibt es keine Wechselwirkung und keinen Bezug zur Wirklichkeit. Die Erregung und den erregten Menschen kann man nicht wie „Gefährten“ verstehen, wenn sie getrennt sind. Nâgârjuna spricht die damalige buddhistische Doktrin an und betont, dass es nicht um das erwünschte Ziel geht, dass zunächst getrennte dauerhafte Entitäten von erregtem Menschen und Erregung unterstellt werden, die dann durch die Religion wunderbar vereint würden.

Schließlich verallgemeinert er den geklärten Zusammenhang auf alle Dharmas, die Dinge, Phänomene und Prozesse dieser Welt, auf das Seiende, indem er festhält, dass es in der Wirklichkeit weder die totale Gleichheit noch den totalen Unterschied gibt. Eine solche Vorstellung ist ein Problem unseres Denkens oder unserer

Sprache, aber nicht der zusammenwirkenden Wirklichkeit. Dies wurde im Zen-Buddhismus besonders überzeugend herausgearbeitet und in der Praxis gelehrt.

Nâgârjuna lehnt am Beispiel von Erregung und Erregtem eine Doktrin metaphysischer getrennter Entitäten, die uns überfallartig ergreifen, radikal ab. Sie stimmen mit dem authentischen Buddhismus nicht überein. Der buddhistische Weg der Befreiung und Emanzipation, den Buddha im Achtfachen Pfad konkret darstellt, führt uns zum Gleichgewicht, zur Selbststeuerung und Selbstkontrolle. Er umfasst die rechte Sichtweise, rechte Rede, rechtes Handeln, rechten Lebenswandel, rechte Bemühung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung (Meditation). Mit seiner Hilfe überwinden wir die Abhängigkeit von Erregungszuständen oder explodierenden Affekten. Am besten kann er als *gemeinsames Entstehen in Wechselwirkung* verstanden und konkret gegangen werden. Auf diese Wechselwirkung können wir selbst aktiv einwirken und zunehmende Lernprozesse der Klarheit und des Selbstvertrauens vollziehen.

Anmerkungen

- Anmerkungen -

[1] Weber-Brosamer, Bernhard; Back, Dieter M.: Die Philosophie der Leere, S. 2

[2] Nagarjuna: Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna’s Mulamadhyamakakarika. Translation by Gudo Wafu Nishijima
Kalupahana, David J.: Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way, Mūlamadhya-makakârika

[3] Kalupahana, David J.: A History of Buddhist Philosophy

[4] von Parmenides über Platon, Aristoteles und weiter

[5] Platon: Hauptwerke

[6] Capelle, Wilhelm: Die Vorsokratiker (Heraklit), S. 126ff.

[7] Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz

[8] Capelle, Wilhelm: Die Vorsokratiker (Zenon), S. 171ff.

[9] Leibniz und Newton

[10] Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie

[11] Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, S. 58ff.
Ähnlich: Bertram, Georg W.: Hegels „Phänomenologie des Geistes“, S. 322f.

[12] Bertram, Georg W.: Hegels „Phänomenologie des Geistes“

[13] Kalupahana, David J.: Causality: Central Philosophy of Buddhism

[14] Gäng, Peter: Meditationstexte des Pali-Buddhismus I

[15] Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way (übersetzt von David J. Kalupahana)

[16] Nâgârjuna: The Fundamental Wisdom of the Middle Way (übersetzt und kommentiert von Jay L. Garfield)

[17] Gäng, Peter: Meditationstexte des Pali-Buddhismus I

[18] Spitzer, Manfred; Bertram, Wulf: Hirnforschung für Neu(ro)gierige

[19] Macy, Joanna: Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory

[20] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes

[21] Bertram, Georg W.: Hegels „Phänomenologie des Geistes“, S. 282ff.

[22] Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way (übersetzt von David J. Kalupahana)

[23] Hegel: Phänomenologie des Geistes, „Arbeit des Negativen“, zitiert in Bertram, Georg W., S. 316f.

[24] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes

[25] Spitzer, Manfred; Bertram, Wulf: Hirnforschung für Neu(ro)gierige

[26] Dürr, Hans-Peter: Geist, Kosmos und Physik

[27] Kalupahana, David J.: Causality: Central Philosophy of Buddhism

[28] vgl. in der Philosophie: Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz

[29] Kalupahana, David J.: Causality: Central Philosophy of Buddhism

[30] Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie

[31] Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie

[32] Dôgen: Shôbôgenzô. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges (deutsche Übersetzung), Bd. 1, S. 230ff.

[33] Dôgen: Shôbôgenzô. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges (deutsche Übersetzung), Bd. 2, S. 318ff.

[34] Dôgen: Shôbôgenzô. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges (deutsche Übersetzung), Bd. 1, S. 135ff.

[35] Nishijima, Gudo Wafu: Dogen Sangha Blog

[36] Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie

[37] Nishijima, Gudo Wafu: Dogen Sangha Blog

[38] Kalupahana, David J.: A History of Buddhist Philosophy

[39] Gäng, Peter: Buddhismus, S. 46f. und 59ff.

[40] Brodbeck, Karl-Heinz: Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, S. 32ff.

[41] Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way (übersetzt von David J. Kalupahana), S. 145f.

[42] Die Autoren Chandrakirti, Tsong Khapa, Garfield, Weber-Brosamer und Back setzen zur Erklärung der Verse 4.8 und 4.9 die Definition der Leerheit schon voraus. Das ist zwar grundsätzlich möglich, entspricht aber m. E. nicht der Beweisführung Nâgârjunas. Dieser hat bisher die Leerheit noch nicht im MMK eingeführt, sondern die Wechselwirkung, Kausalität und die Ablehnung der substanziellen isolierten und unveränderlichen Entitäten für die Dinge und Phänomene (Dharmas). Daher überzeugen mich deren Kommentare nicht. Kalupahana argumentiert ähnlich wie ich. Nishijima verwendet den Begriff des Gleichgewichts für die Leerheit und erreicht damit erstaunliche Verständlichkeit.

[43] Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way (übersetzt von David J. Kalupahana), S. 147

[44] Krämer, Sybille: Vorlesung der theoretischen Philosophie, FU Berlin WS 2017/18

[45] Kolk, Sylvia: Meditationstexte des Pali-Buddhismus III, S. 145